

**THE BOOK WAS
DRENCHED**

**TEXT CUT WITHIN
THE BOOK ONLY**

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_184002

UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

\$
I No. 294.4
for C435

P.G.T.
Accession No. 839.

This book should be returned on or before the date
marked below.

Pandit CHAINSUKHDAS NYAYATIRTHA

PRINCIPAL

THE JAIN SANSKRIT COLLEGE, JAIPUR

Post Graduate Library

College of Arts & Commerce. O. II

Edited with Introduction and Notes

By

C. S. MALLINATHAN

Formerly Editor of "The Jaina Gazette"

"The Jaina Herald" & "Ahimsa"

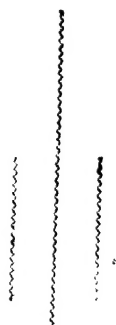
Published by

Shree Sadbodh Granthmala

Maniharan Street

JAIPUR

All rights reserved by the Author.



Printed by
PT. BHANWAR LAL JAIN* NYAYATIRTHA
at Shree Veer Press
Manikharan Street
JAIPUR

विषयानुक्रमः (Contents)

Preface	v
Introduction	vii
प्रथमोऽध्यायः—	१
मङ्गलम्	१
ग्रन्थ-संगति	१
जीवतत्त्वविवेचनम्	२
उपयोगमयत्वं	२
अमूर्तित्वं	३
कर्तृत्वं	४
स्वदेहपरिमाणात्वं	४
भोक्तृत्वं	६
ऊर्ध्वगतिस्वभावत्वं	६
सिद्धत्वं	६
अजीवतत्त्वम्	११
पुद्गलद्रव्यं	११
घर्माघर्मद्रव्यसिद्धि	१३
आकाशद्रव्यम्	१४
काजद्रव्यम्	१६
आस्त्रवतत्त्वम्	१८
बंध-तत्त्वम्	१९

संवरतत्त्वम्	—	२०
निर्जगतत्त्वम्	—	२०
मोक्षतत्त्वम्	—	५०
द्वितीयोऽध्यायः —	—	२४
लक्षणास्वरूपम्	—	२४
प्रमाणासामान्यस्वरूपम्	—	२५
स्वतस्त्वपरतस्त्ववादः	—	२७
प्रमाणाविशेषप्रत्यक्षस्वरूपम्	—	२८
प्रमाणाविशेषपरोक्षस्वरूपम्	—	३१
स्मृतिप्रमाणसमर्थनम्	—	३२
प्रत्यभिज्ञानप्रमाणसमर्थनम्	—	३२
तर्कस्य पृथक् प्रामाण्यसमर्थनम्	—	३४
अनुमानप्रामाण्यसमर्थनम्	—	३५
आगमप्रमाणास्वरूपम्	—	३६
तृतीयाऽध्यायः —	—	
नयस्वरूपम्	—	४
स्याद्वादनिरूपणम्	—	४५
सप्तभङ्गीविवेचनम्	—	४८
अहिंसातत्त्वम्	—	५८
जातितत्त्वमीमांसा	—	६६
चतुर्थोऽध्यायः —	—	७०
निक्षेपस्वरूपविवेचनम्	—	७०

PREFACE

The Jaina Darshana Sara is prescribed as a Text-Book for M. A. by the Rajputana University. I have great pleasure in editing this work which is written by my much esteemed and learned friend Pandit Chainsukhdas, Nyayatirtha, the Principal of the Jain Sanskrit College, Jaipur. He is well acquainted with all the Indian systems of Philosophy and as such he can, with a certain amount of authority, speak or write on any subject connected with them. I am conscious of my incapacity to edit the book. But I have done it only as a labour of love and I hope the students may find the Introduction and the Notes to be of some help to them.

JAIPUR

C. S. Mallinathan.

1 st February, 1950

Introduction *

Jaina Darshana or the Jaina religion was revealed to mankind, in this cycle of time, by twentyfour Tirthamkaras¹ or Jinas², who lived at long intervals of time. Lord Rishabha, the first Tirthamkara is mentioned in Srimad Bhagavatam as an incarnation of Vishnu. This incarnation took place long long before Vamana Avatara. Shri Rama lived in the time of the twentieth Tirthamkara Shri Munisuvrata and Shri Krishna was a cousin of Shri Neminatha the twenty second Jina. Shri Krishna according to the Jainas was a Vasudeva and will be born in the future cycle of time as a Tirthamkara. Shri Parsva Natha, the 23rd Tirthamkara lived about 250 years before Lord Mahavira, the last and the 24th Tirthamkara, who flourished in Magadha from 599 B. C. to 527

* In writing Introduction I have drawn much matter from the articles on the different subjects relating to Jainism contributed by Prof. Chakravarti to The Jaina Gazette during the years 1921 to 1923.

1. A Tirthamkara is one who makes a Tirtha (sacred path) by which the mundane souls can cross the ocean of Samsara and reach the Haven of Eternal Bliss.

2. A Jina is one who conquers the enemies (karmas) of his Self and attains complete freedom.

B. C. Mahavira was an elder contemporary of Lord Buddha. From the Buddhistic texts we learn that Buddha himself was for some time a naked Jaina Saint practising the rules of conduct of a Jaina Ascetic, such as lying down on the bare ground, fasting and taking food from the palms of his hand. In course of time he found it difficult to practise these rules and so he began to adopt and preach the middle path (Madhyama Marga) midway between the extreme ascetic life of the Jainas and the moral laxity of the other ascetic orders. This is clearly indicated by his own description of his early ascetic life as narrated to his disciple Sariputta. From this we find that Jainism was already existing in the time of Buddha. There are references to Lord Rishabha in the Vedic hymns, and Puranas of the Hindus. And so it can be safely said that Jainism is at least as old as the Vedic Religion.

The teachings of Jainism can be studied under the following heads:—

Universe.

According to Jainism the Universe is existing from eternity though undergoing modifications. It is composed of six Dravyas or Substances namely, Souls, Matter, Dharma (Principle of motion) Adharma (Principle of rest) Space and Time. Of these six

Dravyas souls alone are sentient. We shall consider the characteristics of soul subsequently.

Matter (pudgala) has shape and possesses touch, taste, smell and colour. It is of two kinds, Skandhas (molecules) and Paramanus (primary atoms). Molecule has all the physical qualities without any exception. Primary atom is the indestructible material basis of the world. The primary atom is eternal, non—sounding, occupying one space—point and of corporeal form. Dharma (Principle of motion), assists the movement of moving jivas and pudgala as water helps the moving fish. Adharma (Principle of rest) assists the resting of jivas and pudgala which are at rest in the same way as shadow helps the resting of travellers. Both Dharma and Adharma are eternal, without form, without activity, non—living and coextensive with the world space. How are we to believe in the existence of Dharma and Adharma, the principles of motion and rest ? We see around us things moving, coming to rest, again moving and so on. There must be some media to help the moving and resting of things. If there were no medium of motion (Dharma), all things in the universe will be at a standstill. There will be universal cosmic paralysis. If there were no medium of rest (Adharma), the atoms constituting the world will be scattered and flying about in the space and instead of Cosmos there will be only chaos,

Hence the existence of these two Dravyas (substances), is postulated. Akasa or Space is eternal, pervasive, formless and gives room to all the other Dravyas to exist in it. The Space which is co-extensive with the world is called Lokakasa (world-space) and that which is beyond is Alokakasa (non-world space) which is infinite, pure space. Kala or Time from the ordinary point of view is that which helps to produce changes in substances and which is known from modifications produced in substances, while real Time is understood from eternity.

All these six, Soul, Matter, Dharma, Adharma, Space and Time are called Dravyas. The term Dravya denotes that which has a permanent substantiality which manifests through change of appearing and disappearing, Utpada (appearance), Vyaya (disappearance) and dhrouya (permanency). Excepting Time the other five substances are called astikayas as they have extension or Bahupradesha. But time has no such extension since it is unilateral. The universe is constituted by the six Dravyas which are uncreated and are existing from eternity

Soul.

Jiva or Atma or Soul is the central theme in the Jaina System. There are infinite souls in the Universe and they were existing in the past, are existing now,

and will continue to exist in the future. They were not created at any time. All the souls are equal as regards their intrinsic nature. Every Jiva is potentially divine but its divinity is obscured and obstructed because of its association with karmas. When the Karmas are removed, the soul will shine in all its glory and attain Godhood. The following characteristics of Jiva are to be noted. It has life, consciousness upayoga (perception and knowledge), is potent, performs actions, is affected by their results, is conditioned by its own body, is incorporeal and is ordinarily found with karma.

1. Jiva lives with four pranas. Indriya (5 senses) Bala (3 forces of body, speech and mind), Ayuh (duration of life) and uchvasa (respiration).

2 It has consciousness i. e. the ordinary finite consciousness which is associated with will and emotion viz acting and enjoying.

3 Upayoga is the manifestation of chetana in the act of understanding. Jnana and Darsana (knowledge and perception) are the two kinds of Upayoga.

4. It has the capacity to assume different states of existences in the mundane world. Every Jiva is the architect of his own life.

5. It is the doer of *its* own karmas
6. It is the enjoyer of the fruits of *its* own karmas.
7. It is of the same *size* as the body it occupies.
8. It is incorporeal being spiritual by nature
9. During his mundane existence he is always associated with karmas.

Samsari Jivas (mundane souls) are of two kinds, Sthavara (fixed) and Trasa (moving). Jivas living in earth, water, air, fire and plants have the sense of touch only. Worms, oysters, conches etc., have two senses, touch and taste. Ants, bugs, lice etc., have three senses, touch, taste and smell. Flies, bees, mosquitoes possess four senses, touch, taste, smell and sight. Men, birds, animals possess five senses viz. touch, taste, smell, sight, and hearing. But men have well developed consciousness and hence they are called five sensed beings with mind. The Jaina conception that Jivas are potentially divine and are found in different states of existence is echoed in the following lines of the Sufi Mystic.

“God sleeps in the minerals
 Dreams in the vegetables
 Wakes to consciousness in animals
 To self consciousness in man
 And to God consciousness in Man made
 perfect.”

Karmas.

The Jaina conception of karmas is a very important and significant contribution to Metaphysics. When a person thinks of doing a thing there is in him what is called Bhava Karma. When he actually does the thing there is Dravya Karma produced. The Jainas believe that there are very subtle particles of matter called Karmic varganas in the world-space which bind the soul whenever it does a deed due to passions of Anger, Pride, Deceit and Greed. These Karmic particles bind one's soul whether one actually does the deed, induces others to do the deed or approves of the deed done by others.

These Karmas are of eight kinds.

1. Jnanavaraniya which obscures the knowledge.
2. Darshanavaraniya which obscures the perception.
3. Mohaniya infatuates the soul and interferes with its self-realisation and self-absorption.
4. Aitaraya throws obstacles to the performances of deeds such as giving charity, getting profit etc.
5. Vedaniya causes pleasure and pain.
6. Nama determines the body, the state of existence etc., in which the soul is to be born.
7. Ayuh prescribes the duration of life that a soul has to live in a particular state of existence.

8. Gotra determines the birth of a soul in a higher or lower social status

These karmas constitute the karmic body which is associated with the soul throughout its career of transmigration producing its appropriate results till it is finally cast away and destroyed when the soul attains perfection or Moksha.

God and Moksha.

When the soul is freed from all karmas it becomes pure and attains full divinity or Godhood. He becomes Paramatma devoid of all blemishes and free from birth and death. He has infinite knowledge, infinite perception, infinite power and infinite bliss. He cannot be perceived by the senses and He is said to reside at the summit of the Universe. This dogmatical assertion is strengthened by the way in which the people talk of God. They always refer to Him as, "One who is above" pointing to the sky. He has nothing to do with the world and He is only an Ideal for the other jivas to aspire to. He is also called by the name of Siddha, one who has accomplished. Attainment of the soul's perfection is the attainment of Moksha. This is the conception of God or Paramatma according to Jainism. Though Jainism and Sankara agree in maintaining the ultimate identity of Jivatma and Paramatma, yet the

Jaina ideal of Paramatma with infinite qualities will be found to differ from Sankara's ideal of Nirguna Brahman. But Ramanuja is one with the Jaina system in his conception of God with infinite qualities. There is no coming back of the Paramatma (Liberated Soul) to the mundane world again because a Perfect Being cannot become imperfect and hence the theory of Avatar according to which God is said to be born in flesh and blood is not accepted by the Jainas. Existence in Moksha or Nirvana has a beginning but no end, whereas the mundane existence of the imperfect soul has no beginning but can have an end.

Moksha Marga: The Way to Liberation.

The way to Moksha is said to consist of Right Faith, Right Knowledge and Right Conduct. Right Faith is the undoubted faith in the nature of the seven Tattvas which are 1. Soul, 2. Non soul, 3. Asrava (the way by which karmas flow into the soul), 4. Bandha (bondage of the soul with karmas), 5. Samvara (stopping of the inflow of the karmas), 6. Nirjara (the destruction of karmas) and 7. Moksha (freedom from all karmas). Right knowledge is the correct understanding of the nature of these Tattvas and Right Conduct is defined as living according to the rules of conduct laid down in the sacred books. The rules of conduct are of two kinds, (1) those prescribed for the laymen and (2) those prescribed for the ascetics.

Jaina Logic.

* The Jaina Darsana is preeminently a system based on Logic. No statement, from whatever source it might come, will be accepted by a seeker after Truth unless it is tested on the touch-stone of Logic. The author of this book examines Jaina Logic under the following heads, Lakshana, Pramana, Naya, Saptabhangi, and Nikshepa.

In between the sections dealing on Saptabhangi and Nikshepa, he has introduced two sections on Ahimsa and on Caste, evidently to show that, as Saptabhangi emphasises the equality of all dharmas, Ahimsa emphasises the equality of all Jivas and Caste emphasises the equality of all castes and the brotherhood of all mankind.

I. Lakshana is defined as the differentiating characteristic of a substance.

II Pramana is Proof or authority. It is of two kinds, Pratyaksha Pramana (direct apprehension of reality) and Paroksha Pramana (indirect apprehension of reality). The five kinds of knowledge, Mati, Sruta, Avadhi, Manah-paryaya and Kevala are said to be Pramanas. Of these Mati Jnana (knowledge obtained through sense perception and memory) and Sruta Jnana (knowledge obtained through books, signs, pictures etc.) form Paroksha Pramana Avadhi Jnana

(clairvoyant knowledge of things and events in distant places and in distant times, either past or future), Manah-Paryaya (telepathic knowledge which enables one to read the minds of others) and Kevala Jnana (Omniscient knowledge) form Pratyaksha Pramana.

III. *Naya* is a means of understanding reality from a particular point of view. There are seven different *Nayas*.

1. *Naigama-Naya*. Any part of a series of qualities or actions is taken to represent the whole. A man is seen packing things and when asked, "What are you doing ?", he replies, "I am going to Delhi". He is not actually going then but it is the purpose for which he is packing the things.

2. *Samgraha-Naya* is the class view. The name *rose* refers to the whole class of flowers known by that name—

3. *Vyavahara-Naya* is to study things under the several species constituting a genus. e. g. studying the six *dravyas* separately.

4. *Rijusutra-Naya* is to study the nature of a thing at the present mathematical moment. e. g. "It is very cold now".

5. *Shabda-Naya* refers to the use of words having different meanings due to differences in gender, number

etc., used to indicate one and the same object e. g., the words, *dara* (masculine) *bharya* (feminine) and *kalatra* (neuter) having different meanings due to differences in gender refer to wife.

6. *Samabhiitadah-Naya* refers to synonyms which though interpreted may refer to the same identical thing. It is the differentiation of terms according to their roots e. g. the terms '*Indra*', '*Shakra*' and '*Purandhara*' imply respectively 'the prosperous', 'the powerful' and 'the destroyer of enemies' but refer to one and the same person.

7. *Evambhuta-Naya* refers to a particular action or capacity of a thing, at the time of speaking e. g. the term '*gau*' (cow) means an animal in motion when the cow is actually going at that time.

Of these seven *Nayas*, the first four are called *Artha Nayas* as they deal with objects of knowledge and the remaining three are called *Shabda Nayas* in as much as they are concerned with the terms and their meanings. According to another classification the first three come under *Dravya Naya* (the substantive aspect) and the other four come under *Paryaya Naya* (the aspect of change or modification).

IV. *Syadvada* or *Saptabhangi* (seven modes of predication) is the crown of Jaina Logic. The Jains understood the complex nature of reality. The truth

of the reality cannot be understood unless it is studied in various aspects. Every object can be spoken of both in the affirmative and the negative. How can we make two contradictory statements both true of an object? The answer is the nature of the object is such. As a thing has several assertions and relations several predications are necessary. Is this idol made of marble or white clay? If it is the one, it is not the other. Was Alexander a Greek or a Roman? He was a Greek and not a Roman. These statements exhibit the possibility of predicating affirmation and negation of the same thing. *Is* and *is not* can significantly refer to the same object. But the point of view is different in each case. When a subject has two predicates, no one predicate alone can monopolise the subject to itself. The aspect left out by this predicate can very well be expressed by the other predicate. No predicate can be absolutely true excluding other predications about a particular subject; hence the necessity for qualified assertions about any object. These qualified or conditional assertions are primarily two, affirmation and negation.

1. In some respects X is.
2. In some respects X is not.

As these two aspects are found inherent in the same thing, we can say

3. In some respects X is and in some other respects X is not.

In this proposition we are speaking of a thing in its two aspects which are inherent in and expressive of the thing. As there is no predicate which can express these two aspects conjointly, we are unable to describe the thing. This fact is expressed in the fourth mode of predication.

4. In some respects X is indescribable,

We may qualify this proposition by each of the first three predicates. Then we will have the last three modes of predication which are.

5. In some respects X is, though indescribable.
6. In some respects X is not, though indescribable.
7. In some respects X is and in some other respects X is not though indescribable.

In Sanskrit these seven modes of predication are called.

1. Syadasti
2. Syannasti
3. Syadastinasti cha
4. Syadavktavya
5. Syadasti avaktavya

6. Syannasti avaktavya

7. Syadastinasti avaktavya

These seven modes of predication are usually illustrated with reference to some object such as a Jar or *Ghata*. Whether it should have an affirmative predicate or negative one depends respectively on two groups of four aspects:-Svarupa (its own form), Svadravya (its own matter), Svakshetra (its own place) and Svakala (its own time), leading to affirmation and Pararupa (alien form), Paradravya (alien matter), Parakshetra (alien place) and Parakala (alien time) bringing in negation to the jar.

1. Now what is its own form, Svarupa ? The word jar invariably implies certain definite attributes of a particular object designated by the term. These essential attributes connoted by the term Jar will be its Svarupa. The attributes of any other object implied by any other term will be its Pararupa, alien to the jar. If existence is predicated of the Jar both from its own form as well as from that of an alien thing like cloth (pata) then the jar will lose its distinctive character and become one with the cloth. If on the other hand non-existence is predicated from its own form as from alien nature then there will be no Jar at all. Neither of these results stands to reason.

2. What is its own matter, Svadravya ? Clay is

its own matter and gold is alien matter. The Jar is made of clay and it is not made of gold.

3. What is its own place or Svakshetra? The ground where the Jar is found is its own place Svakshetra and every other place is its Parakshetra.

4. What is its own time or Svakala? The Svakala of the Jar is the duration of the time in which it exists intact. Its past when it was a mass of clay and its future when it will be a heap of broken shells will be its Parakala.

Thus a thing is affirmed in its four-fold self-relation, form, matter, place and time and is denied in its four-fold alien relation.

Now the Svarupa etc., are determined with reference to the four-fold other relation of Pararupa etc., The self-relation apart from the other relation has no meaning. The essential nature of a thing not only implies its Svarupa but differentiates it from Pararupa. In experience we not only perceive a thing but perceive it as distinct from other things. A Jar is seen not merely as a Jar but as a thing distinct from a cloth lying by its side. Without this distinction there can be no perception of the Jar at all. The very process of self-assertion implies differentiation from non-self. *Āsti* implies self-assertion. *Nāsti* implies alien exclusion. A thing not only asserts its own individuality, but also discards anything alien

to it. It is this element of discarding that everything must have in order to be real that entitles it to have the negative predicate. Instead of leading to a confusion this element of differentiation is the only basis for self assertion of a thing. *Asti* and *Nasti*, assertion and exclusion, are inalienably present in the same thing. Wherever there is *Asti*, there is *Nasti* and wherever there is *Nasti* there is *Asti* also.

The primary modes of predication are three, Syad-*asti*, Syad-*nasti* and Syad-*avaktavya*. The other four are obtained by combining these three

Now according to the Samkhya philosophy everything is real and therefore exists. According to Buddhism everything is momentary and unreal. Both these views are rejected by the Jainas as extremes. The former is true according to the principle of Dravyarthika Naya while the latter is true according to Paryarthika Naya. Hence each is true in its own way and is not true absolutely. Again reality is indescribable according to the Vedantins who emphasise the *anirva-chaniya* aspect of reality. Even this is only partially true, for otherwise even this predication, that reality is indescribable will be impossible.

The same seven modes of predication may be obtained in the case of the following pairs of attributes, eternal and changing, one and many, universal and

particular etc. These pairs of opposites can very well be predicated of reality and these may yield the other derivative modes of predication. Thus practically every attribute by being affirmed and denied according to different aspects may bring about seven fundamental propositions true of the real subject.

V. Nikshepa is the consideration of a thing in four aspects, Nama, Sthapana, Dravya and Bhava.

Nama Nikshepa—Giving a name to a thing which does not possess the qualities connoted by the name e. g. to call a person Bhimasena even though he may be very weak in body and cowardly at heart.

Sthapana Nikshepa—Representing a thing by an image, picture or symbol.

Dravya Nikshepa—Attributing a name to an object which does not possess the qualities connoted by the name now, but which possessed them in the past or might possess them in the future. e. g. to call a retired Commander as Commander or to call the Crown prince as King.

Bhava Nikshepa. Giving a thing a name connoting the attributes possessed by the object at present e. g. soldier considered as such when he is actually fighting.

Jainism and the other Indian Darshanas.

According to Jainism Jiva is established as a real entity. But the Charvakas do not accept this as they recognise no proof except Pratyaksha which is only derived through the senses. In Nyaya Philosophy the identity of a quality and the possessor of that quality is never recognised, but in the Jaina system Jnana and Darshana are not only the qualities of Jiva, but are identical with it. The Jaina view that Jiva is formless is contrary to the views held by Kumarila Bhatta and also of Charvaka who does not recognise anything that cannot be perceived by the senses. According to the Samkhya philosophy, the Purusha (corresponding to the Jiva of the Jainas) is always udasina (indifferent) and is only a passive spectator but in the Jaina system the Jiva is an active agent. The Samkhya system which is Nirishvara (Godless) is similar to Jainism and Buddhism in their opposition to the Vedic sacrifices. The Jaina view that Jiva is Bhokta (enjoyer) refutes the doctrine of the Buddhist philosophy that an agent does never enjoy the fruits of Karmas. The doctrine that the Jiva is co-extensive with the body it occupies, refutes the views of the Nyaya, Mimamsa and Samkhya systems. The Jaina views that the Jiva is in Samsara refutes Sadashiva, that it is Siddha refutes Bhatta and Charvaka and that it has an upward motion refutes

the views of all other philosophers. Samsara for the Vedantin is the manifestation of a single self Brahman and Moksha is the merging of the self in the Absolute and thus losing its individuality. For the Jainas infinite number of Jivas, each having its own paryayas, constitute the Samsara. The Jaina conception of Moksha according to which the Jiva becomes pure and perfect and does not lose its *satbhava*, substantial reality, is contrary to the Buddhist view of Nirvana as the annihilation of the self. The atomic structure of the universe is accepted not only by the Jainas but also by the Nyaya and the Vaisheshika schools.

Jainism and Western Thought.

Jainism is a dynamic realism and it will be interesting to note that some of its doctrines are similar to the views held by the philosophers in the west, especially those belonging to the Realistic School. The Jaina conception of Dravya, Guna and Paryaya (substance, qualities and modifications) is approximately similar to Spinoza's view of substance, attributes and modes. Spinoza uses the term "attribute" with a technical meaning but in Jaina metaphysics it means qualities. Hegel had a conception of reality similar to the Jaina conception of Dravya. Satta and Dravya are one and the same as Hegel maintained. Thing-in-itself and experience are not absolutely distinct. Dravyas refer to facts of experience and Satta refers

to existence or reality. The French philosopher Bergson also recognised substance as a permanent thing existing through change. Darshana and Jnana (perception and knowledge) may be said to be analogous to Kant's conception of sensibility and understanding. Space and Time are real entities according to Jainism. Time helps to produce changes in substances. Bergson regards Time as the instrument of creative evolution. The European mathematicians Cantor, Peano and Frege have accepted the reality of Space and Time. The English Philosopher and Realist Bertrand Russell is also of the opinion that Time is a reality and not a form of experience. The Jainas say that Time is *urdhva-prachaya*, unilateral and in the language of mathematical philosophy Time is mono-dimensional. To sum up the modern realists admit the doctrines that Time is real and is made up of instants or moments, Space is real and is made up of points and the physical world is real and is made up of atoms. Again, Hegel's assertion that affirmation and negation are identical, is similar to the predications of *Asti* and *Nasti* in *Sapta-bhangi*.

Jainism and Modern Science.

If a student of science were to read the Jaina metaphysics he would be surprised to note that several of the modern scientific notions and discoveries were

already known to the Jaina philosophers who lived centuries before the Christian era. The eternity of the universe, the indestructibility of matter, the conception of the ultimate atom and the realities of Space and Time are all facts recognised by modern science. The Jaina idea of sukshma-ekendriya Jivas, subtle-one-sensed beings, corresponds to the scientific view of microscopic organisms. The analysis of sense qualities is as minute as that of modern psychology and the division of cutaneous sensation into eight varieties is in keeping with modern scientific achievement. That plants live, take and assimilate food, breathe and are amenable to the sense of touch are now proved and scientifically established by the great Indian scientist Dr. Bose. Sound is not a product of Akasa but is produced only when molecules strike against one another. This view is held by the modern science also. The function of Adharma Dravya corresponds to Newton's theory of gravitation and Newton's distinction between relative and absolute time is also similar to the Jaina view. Like the Jainas the European Mathematicians also accept the reality of Time and Space.

Jainism and Ahimsa

Ahimsa is the corner-stone of Jaina Ethics. Ahimsa is the negation of Himsa. What is Himsa? Srimad Umaswami says प्रमत्तयोगात्प्राणव्यपरोपणं हिंसा

Hurting any of the vitalities of a living being through the passions of anger, pride, deceit and greed is himsa or injury. When we harbour an evil thought against any living being, we first commit himsa to ourselves. When we speak a harsh word or do a cruel deed we do injury to others and to ourselves also. The greatest help that we can easily do to other lives is not to hurt them or kill them, since no living being desires pain or death. All the living beings are intrinsically equal and are sacred in as much as every one of them however minute it might be is potentially divine. In this connection an incident in the life of Gibbon, the greatest historian of "The Rise and Fall of the Roman Empire" is worth noting here. One of his friends took him one day to see St. Paul's Cathedral. The friend showed Gibbon every portion of the building, its beauty and grandeur. Gibbon was greatly pleased to see the wonderful architecture. While coming down from the building they both sat for a while on a step to take rest. The friend asked Gibbon, "How do you like this temple of God? Is it not magnificent?". The great historian replied, "Magnificent indeed but in no way more magnificent than this temple of God (pointing to an ant that was crawling on the step near their feet) in which He lives, breathes and moves". All the great men of the world and all the great religions uphold the divinity of Soul. When this divinity is

developed in a soul it gains a mysterious spiritual power which makes the surroundings calm and peaceful. Even wild animals forget their cruel nature and lie down before him as tame animals. The lives of Saint Francis of Assisi and of Abdulla Hala of Bagdad give us very interesting information as to how animals and birds, both wild as well as mild, responded to their calls and obeyed them. The saints addressed the animals and birds as "Brothers and Sisters" and treated them with love.

Man has no right to cut short the life of a creature and thus retard its spiritual progress. Every soul is born according to its own karmas and it must be allowed to work out its own salvation. If possible we can help other living beings but in no way hinder them. Man is under the impression that he is the lord of the creation and hence does not hesitate to destroy life indiscriminately. Himsa is generally committed for the following purposes. 1. For the sake of food. 2. For sport or fun, 3. For medical research, 4. For fashion, 5. For propitiating deities.

1. Killing for the sake of food. The structure of the body of man, his teeth and his digestive organs clearly show that man is a frugivorous animal and not a carnivorous one. Even from the point of view of health, vigour, strength and power of endurance the

vegetarian diet is considered to be far superior to meat diet. So killing for the sake of food is unnecessary and unwarranted.

2. Killing for sport or fun. Some people take delight in shooting not only wild animals but also harmless and innocent animals and birds. If the hunters imagine themselves to be in the place of the hunted ones and reflect seriously on what they are doing they will come to know the miserable condition of the innocent victims. There are several instances of people who, on seeing the agony of the animals they had shot had to shed tears and swear not to hurt any more any living being nor to taste flesh diet. The lives of the Duchess of Hamilton of England and of Thoreau of America may be read for further elucidation on the point.

3. Killing for medical research. Throughout the world in all medical Research Institutes thousands of animals, birds and reptiles are vivisected and killed to enrich medical knowledge for the benefit of man. Is man justified in gaining such a knowledge at the cost of innocent living beings? Have medical men succeeded in lengthening the life of man or lessening the number of diseases? The answer is No. On the other hand the average life of man throughout the world has decreased. The number and variety of diseases are on the increase and the doctors are busy finding names for the new ailments.

4. Killing for the sake of fashion. Nowadays it has become a common thing to see in almost every town people using purses made of cat's skin, shoes and belts made of cobra skins, fountain pen holders made of lizard skins and ladies adorning themselves with feathers and seal-skins. Is this really a mark of civilisation?. The aboriginal tribes living in jungles also take delight in wearing skins and feathers. Why call them as barbarians and ourselves as civilised people.

5. Killing in order to propitiate deities. There is a belief among certain people that some gods and goddesses are fond of sacrifices of animals such as goats, buffaloes, pigs, fowls etc. This belief is due to time-honoured superstition and fear. This kind of sacrifice is generally offered by low class people. They are tempted to offer the sacrifice in the hope that no calamity might occur in the future, that a thanks-offering should be given in return for getting a son or some fortune, and that any of their near and dear relations suffering from epidemics like cholera, small-pox etc may be cured. Fortune or misfortune, children or no children, calamity or no calamity are entirely due to one's own karmas. Diseases are entirely due to unhealthy surroundings, unclean habits, careless and unhygienic way of living of the people. There is no meaning in attributing these to gods and goddesses and kill innocent and helpless animals and birds.

We also commit himsa 1. intentionally 2. in doing our house hold duties. 3. in carrying on our profession and 4. in fighting our enemies. The layman or the house holder is prohibited from doing any 'Himsa' with a deliberate intention. The other three kinds of 'Himsa' must be as less as possible. The ascetics should abstain from all kinds of Himsa.

It is said that the Jainas have carried the doctrine of Ahimsa to its logical conclusion and hence it is not possible to practise it. This is only a mis-conception. Even today the entire Jain community consisting of nearly 25,00,000 of members is observing it in every day life. Nothing is difficult for a man if he has only the will to do it. Mahatma Gandhi, the greatest personality of this age is the most prominent proof of the possibility of practising Ahimsa as taught by Jainism and that too with wonderful success.

In order to make the practice of Ahimsa easy the Jaina Scriptures enjoin that the follower of Ahimsa should have control of speech, control of mind, carefulness in walking, care in lifting up and laying down things and should thoroughly examine his food and drink before taking them. Also he should avoid tying up, beating, mutilating or overloading animals or human beings and withholding food or drink from them due to anger or carelessness. Buddhism also preaches

Animsa but its followers have taken to flesh eating for some reason or other. Unlike the Buddhists, the Jainas hold an uncompromising attitude. No Jaina is allowed to take flesh or commit himsa for any reason.

Some people argue that the killing of animals and birds is necessary in order to check their increase in number so that they may not be a menace to us. This is only a fanciful excuse. We need not worry ourselves regarding the increase of animals and birds. There is what is called the Balance of Nature working always. An act of God or a phenomenon in Nature will set right matters. Every man is expected to live as harmlessly as possible helping those around him according to his means and power, and be a friend of all and enemy of none.

Jainism and the Caste System

The caste system based on birth is peculiar to India. It is a positive hindrance to the progress of the human society. Hinduism recognises four castes based on birth, namely Brahmin (priest), Kshatriya (warrior), Vaishya (merchant) and Shudra (servant). Those who do not come under any of these classes are called *avarnas*, now popularly named as the Harijans who were hitherto treated as untouchables. Jainism does not recognise any of these castes as based on birth. In Jaina books these words are used only to show the

professions which these people follow. All men are equal by birth. They differ only as regards the avocations they follow. A chandala or Harijan, if he is a follower of Ahimsa and has right faith in the doctrines of Jainism is far superior to a deva who has no faith. Every person is at liberty to follow any profession he likes or is fit to take up provided it is free from himsa. It is no exaggeration to say that Mahatma Gandhi has given a death-blow to the caste system in India by rousing up the consciousness of the depressed people, by appealing to the enlightened members of the society and by actually living in the midst of Harijans and working for their welfare and amelioration. According to Jainism a Samyakdrishti or right believer should be free from the pride of caste.

Is Jainism a Nastika System ?

Jainism, Buddhism and Charvaka System are said to be non-Vedic systems, as they do not accept the authority of the Vedas. For that reason they are also dubbed as nastika schools of thought. This is only a misnomer. According to an accepted definition, a nastika system is one which does not believe in Atma, Moksha and Moksha-Marga. If this criterion is adopted then the Charvaka alone will come under this classification. One who studies Jainism and the other Indian systems will see an important underlying common ground between these systems. It can be said

that the creation theory, as known to the Semitic religions, is not accepted by any of the Indian systems of philosophy. Kapila the propounder of the Samkhya system openly ridicules the creation theory and contends that it is quite impossible and untenable as a metaphysical doctrine. Patanjali (Yoga) speaks of an Ishwara who is not a creator but who is only a moral ideal for the other purushas. Vadantism does not recognise the doctrine of creation. Sankara completely throws overboard the Vedic account of creation as purely a *vyavaharic* fiction. Mimamsa similarly rejects the doctrine and does not recognise any creator or the possibility of creation. The strongest and the most logical condemnation of the creation theory is found in the Mimamsa system which is perhaps the most orthodox of the Hindu Darshanas in as much as it emphasises the authority of the Vedas to be supreme. The Vedas according to them is eternal and *apauruṣheya*. The only Vedic Darshanas which *prima facie* appear to recognise the doctrine of creation are the Nyaya and the Vaisheshika schools. Even according to them the ultimate principles of souls and atoms are considered to be eternal and uncreated. The work of the Creator is merely to build up the bodies for the jīvas or souls according to their merits or demerits. The Jaina view does not amount to anything more than what is already contained in the Vedic Darshanas.

If Jaina Darshana is condemned as nastika for the simple reason of rejecting the doctrine of creation, then the title would be applicable to every Hindu Vedic Darshana with equal justification.

Jainism as a solution to some modern problems.

Social inequality and economic distress are the two great problems that agitate the minds of our leaders now. Social inequality based on birth or financial status and economic distress due to insufficiency of food, clothing, shelter, and funds to meet other domestic functions are the reason for the mass unrest and rebellion. Can the principles of Jainism offer any solution to solve the difficulties? Yes. It has enjoined its followers to practise the following twelve vratas or vows.

1. Ahimsa—Abstinence from injury.
2. Satya—Truthfulness
3. Asteya—Abstinence from stealing
4. Brahmacharya—Chastity
5. Parigraha parimana—Limiting the possession,
6. Digvrata—Taking a life-long vow to limit worldly activity upto certain boundaries in all the ten directions.
7. Deshavrata—Taking a vow to limit worldly activity for a shorter period of time.

8. Anarthadanda vrata—Taking a vow not to commit sins like speaking ill of others, preaching of sinful deeds, giving objects of offence, reading or hearing bad books.
9. Samayika—Contemplating on the self at fixed hours every day.
10. Proshadhopavasa—Fasting on four days in a month, on the 8th and the 14th of the bright half and the dark half of every month
11. Bhoga Upabhoga-parimana.—Limiting the use of things which can be enjoyed only once like food, drink etc., and of things which can be enjoyed again and again such as dress, cushion, umbrella etc.
12. Atithi-samvibhaga.—Taking a vow to feed an ascetic, a righteous house-holder or an afflicted, poor and hungry person before taking his food.

Of these twelve vows we shall study the numbers 1,5,6, and 7 which are relevant for our purpose.

Ahimsa. This is based on the fact that all lives are sacred and all have a right to live and march on the path of evolution. All men are equal to whichever country, race, colour or creed they might belong. There can be no social inequality and no inferiority or

superiority complex among them. Through Ahimsa, Mahatma Gandhi has not only gained political freedom for the country but he has gone a great way to get the social inequality removed.

Parigraha-parimana. Jainism teaches that every man should have a limit for his possessions. As a necessary corollary it follows that he should fix a limit for the acquisition of his wealth. After reaching that limit he should retire and give room for others to earn. For example if a lawyer retires from his profession after acquiring the wealth which he has fixed for himself, he will be creating chances to his juniors to take his place and earn. Similarly the business people also should do. If people understand the significance of this vow and follow it closely, the unequal distribution of wealth can be gradually removed. According to the Jaina Ethics it is said that too much of worldly activity and too much of attachment for worldly things will lead a soul to hell

Digvrata and Deshavrata. Limiting one's activities in all directions for the whole life time and limiting one's activities within certain boundaries for a limited time

These are not merely religious vows. They are of much economical importance. A person who practises these vows has to depend upon things of his own place or village or limited area. He cannot send for

things from outside, nor send out things from his place. He has to depend upon his own people. In a village if the majority of the people begin to practise this vow, the village, out of necessity, has to become a self supporting unit and the people would feel self-contented and self sufficient. The advice of Mahatma Gandhi to boycott foreign goods was perhaps based upon this vow, fully conversant of Jaina vows as he was.

This is not a difficult vow to practise. Even to-day we find in South India some villages where the Jainas depend entirely on their own village products and manufactured things.

It is further enjoined that the gift of food, of medicine, of learning, and of protection should be given to the deserving and to the needy. If these vows are strictly followed on a wide scale without any transgressions, social inequality and economic distress will soon vanish and all people will have enough food, clothing, shelter and comfort.

JAINAM JAYATU SHASANAM

जैनदर्शनसारः

प्रथमोऽध्यायः

॥ मङ्गलम् ॥

श्रीमंतं सन्मतिं सिद्धं नत्वा सद्गतिदायकम् ।
जैनदर्शनसाराख्यं निबंधमभिदध्महे ॥

ग्रन्थ-संगतिः

आत्मनः परमहितप्रतिपादनं जैनदर्शनस्य प्रयोजनं । तस्य परमहितं तु मोक्षः । स एव परमपुरुषार्थः । मोक्षस्तु आत्यंतिकाऽव्यावाधिसुखस्वरूपः । स तु न केवलाज्ञानान्नापि ज्ञाननिर्पेक्षा-
च्चारित्रान्नापि एतद्द्वयानपेक्षाद् दर्शनादपि तु समुदितैरेभिः त्रिभिः
सम्यक्त्वविशिष्टैः प्राप्यते । तथाचोक्तं तत्त्वार्थाधिगमे मोक्षशास्त्रे
सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गाः १।१।

सम्यग्दर्शनं हि आत्मेतरविवेकरूपं । आत्मेतरविवेकस्तु तत्त्वार्थ-
श्रद्धानात् समुपलभ्यते । तत्त्वार्थाश्च जीवाजीवास्त्रवबंधसंवरनिजरा-
मोक्षाख्याः सप्त । जीवश्चेतनालक्षणाऽजीवस्तद्विपरीतः । पुण्यपा-
पागमद्वाररूप आस्त्रवः । आत्मकर्मणोरन्योन्यप्रदेशानुप्रवेशात्मको
बंधः । आस्त्रवनिरोधलक्षणाः संवरः । कर्मैकदेशसंक्षयात्मिका निर्जरा ।
कृत्स्न कर्मविप्रमोक्षलक्षणा मोक्षः ।

जीवतत्त्वविवेचनम्

जीवति प्राणिति चतुर्भिरिन्द्रियबलायुःश्रासोच्छ्वासाख्यैः प्राणै-
र्व्यवहारेण, निश्चयनयेन तु स्वचेतनात्मकस्वभावेन, स जीवः, स
एवात्मशब्देनाप्युच्यते । जीवोऽयमुपयोगमयोऽमूर्तिः कर्त्ता, स्वदेहपरि-
णामः, भोक्ता, ऊर्ध्वगतिस्वभावश्च । तस्य द्वौ भेदौ, संसारस्थो
मुक्तश्चेति । तथा चोक्तं द्रव्यसंग्रहेः—

जीवो उवग्रोगमग्रो, अमुक्ति कत्ता सदेहपरिणामो ।

भोक्ता संसारस्थो सिद्धो सो विम्वसोद्धृगई ॥

“जीवसिद्धिः चार्वाकं प्रति, ज्ञानदर्शनोपयोगलक्षणं नैयायिकं
प्रति, अमूर्त्तजीवत्वं भट्टचार्वाकद्वयं प्रति, कर्मकर्तृत्वस्थापनं सांख्यं
प्रति, स्वदेहप्रमितित्वं नैयायिक-मीमांसक-सांख्यत्रयं प्रति, कर्म-
भोक्तृत्वमिद्धिः बौद्धं प्रति, संसारस्थत्वं सदाशिव प्रति, सिद्धत्वं
भट्ट-चार्वाकद्वयं प्रति, ऊर्ध्वगति-स्वभावकथनं माण्डूकिक-ग्रन्थ
कारं प्रति इति मतार्थो ज्ञातव्यः ।”

अधुनैतेषां जीवस्वभावनां प्रत्येकं संक्षेपतो वर्णनं क्रियते—

उपयोगमयत्वं—उपयोगमयत्वं हि दर्शनज्ञानस्वभावात्मकत्वं
दर्शनज्ञानस्वभावातिरिक्तजीवलक्षणस्याभावात् ।

ननु ज्ञानं प्रकृतेर्धर्मः कथं तस्य जीवस्वभावत्वमिति न वाच्यम्,
तस्य प्रकृतिधर्मत्वाभावात् । तस्या अज्ञत्वात् । आत्मनश्चेतनत्वा
त्तस्यैव ज्ञत्वात् । चेतनत्वज्ञत्वयोरविनाभावात् । न च मुक्तात्मनि

ज्ञानाभावाच्चेतनत्वज्ञत्वयो न व्याप्तिरिति वक्तव्यं, मुक्तात्मनोऽ
नन्तदर्शनज्ञानोपयोगमयत्वात् ।

अमूर्तित्व—मूर्तिर्हि रूपादिसंस्थानपरिणामः । न च स जीवस्या-
स्ति, तस्य रूपरसगन्धस्पर्शात्मिकत्वाभावात् ।

ननु चात्मनः पृथिव्यादिचतुष्टयात्मकत्वाद् रूपाद्यात्मकत्वमिति चेन्न ।
अचेतनेभ्यश्चैतन्योत्पत्त्ययोगात् । न चात्मनि पृथिव्यादिगुणाधारणे-
रणाद्रवोष्णतालक्षणाऽन्वयो दृश्यते । यदि भूतचतुष्टयात्मकत्वमात्मनः
स्वीक्रियेत तर्हि तद्दिनजातबालकस्य स्तनादावभिलाषाभावप्रसंगः
स्यात् । अभिलाषो हि प्रत्यभिज्ञाने सति भवति, प्रत्यभिज्ञानं च
स्मरणे, स्मरणां चानुभवे भवतीति पूर्वानुभवः सिद्धः । मध्यदशायां
तथैव व्याप्तेः । अन्यथा पूर्वजन्मस्मृतिर्न स्यात् । मृतानां रक्षोयक्षादि-
कुलेषु स्वयमुत्पन्नत्वेन कथयतां दर्शनाच्च सनातन आत्मा सिद्धः
तथा चोक्तः—

तदर्हजस्तनेहातो रक्षोदृष्टेर्भवस्मृतेः ।

भूतानन्वयनात् सिद्धः प्रकृतिज्ञः सनातनः ॥

तथा च न तदानीमेव पृथिव्यादिचतुष्टयसंयोगादात्मन उत्पत्ति-
र्युक्तिपथप्रस्थायिनी । कर्मबंधापेक्षया व्यवहारजनयमांश्रित्योपचारत-
स्तस्य मूर्तिमत्वस्वीकारे तु न काचन हतिः । तथा चोक्तं—

वण्ण रस पंच गंधा दो फासा अट्ठ शिञ्चया जीवे ।

णो संति अमुत्ति तदो ववहारा मुत्ति बंधादो ॥

कर्तृत्वं—व्यवहारनयाद्यमात्मा ज्ञानावरणादीनां पुद्गलकर्मणां घटपटादीनां च, अशुद्धनिश्चयनयाद् रागद्वेषादीनामशुद्धभावानां, शुद्धनिश्चयनयाच्च स्वकीयशुद्धभावानां कर्ता । आत्मनो यदि कर्तृत्वं नाङ्गीक्रियेत तर्हि तस्य भोक्तृत्वमपि न स्यात् ! न च कर्तृत्व-भोक्तृत्वयोः कश्चन विरोधः, अन्यथा भोक्तुर्भुजिक्रियायाः कर्तृत्वं न स्यात् । नचान्यस्य कर्तृत्वमन्यस्य भोक्तृत्वमन्यथा कृतनाशा कृताभ्यागमप्रसंगः स्यात् , ततः आत्मनः कर्तृत्वं तर्कसिद्धम् ।

स्वदेहपरिमाणत्वं—यावदयं कर्मभिर्न विमुच्यते तावत् स्वकर्म-विपाकवशात् संसार एव परिभ्रमति । कदाचिन्मनुष्यः, कदाचिद्देवः कदाचिन्नारकः, कदाचिच्च तिर्यक्तु समुत्पद्यते । हिंसाऽसत्यस्तेयाब्रह्म-परिग्रहाख्यैरशुभैस्तद्विरतिरूपैः शुभैश्च भावैः पापं पुण्यं च समुपाज्य शोभनाशोभनशरीरं लभते । यादृशमण्णमहद्वा शरीरं विन्दति तावत्प्रमाणः प्रदेशसंहारविसर्पवत्वात् प्रदीपवत् सकोचविकास-शाली भवति । पिपीलिकाशरीरस्थ एवात्मा यदा हस्तिशरीरमाप्नोति तदा तदप्रमाणो भवति । तथा च नात्मा व्यापकः ।

ननु आत्मा व्यापको द्रव्यत्वे सति अमूर्तत्वात्, इत्यनुमानान्तस्य व्यापकत्वं सिद्धयति इति चेन्न, अत्र यदि रूपादिलक्षणां मूर्तत्वं तत्प्रतिषेधोऽमूर्तत्वं, तदा मनसा व्यभिचारः, अथासर्वगतद्रव्यपरिमाणं मूर्तत्वं, तत्प्रतिषेधस्तथा चेत्, परं प्रति साध्यसमो हेतुः । यच्चापर-मनुमानमात्मा व्यापकः अणुपरिमाणानधिकरणात्वे सति नित्यत्वात् । तदपि न समीचीनं । आत्मनः सर्वथा नित्यद्रव्यत्वाभावात् । नित्यस्य क्रमाक्रमाभ्यामर्थक्रियाविरोधात्, तस्य कथंचिन्नित्यानित्यात्मकत्वं ।

द्रव्यापेक्षया हि तस्य नित्यत्वं पर्यायापेक्षया चानित्यत्वम् । जैनदृष्टौ सर्वेषां पदार्थानां परिणामिनित्यताम्बीकरणात् । अणुपरिमाणा-
नधिकरणात्वमपि पर्युदासप्रसज्यपक्षाभ्यां चिंत्यमानं न सौस्थ्य-
माभजतीति ज्ञातव्यम् ।

नाप्यात्मा वटकणिकामात्रं, कमनीयकर्ताकुचजघनादिसंस्पर्श-
काले प्रतिलोमकूपमाह्लादनाकारस्य सुखस्यानुभवात् । तस्य वट-
कणिकामात्रत्वस्वीकारे सर्वाङ्गीणारोमाञ्चादिकार्योदयायोगात् । आत्मा
तच्चक्रवदाशुवृत्त्या क्रमेणैव तत्सुखमिति नोपपत्तियुक्त । परापरान्तः-
करणासंबन्धस्य तत्कारणस्य परिकल्पनायां व्यवधानप्रसंगात् । यदि
परापरांतःकरणयोगो न स्वीक्रियेत तर्हि सुखस्य मानसप्रत्यक्षत्वं
न स्यात् ।

न च स्वदेहप्रमितिरात्मा इत्यत्रापि प्रमाणाभावात् सर्वत्र
संशय इति वाच्यं । तत्साधकस्यानुमानस्य सद्भावात् । तथाहि
देवदत्तात्मा तद्देह एव तत्र सर्वत्रैव च विद्यते, तत्रैव तत्र सर्वत्रैव च
स्वासाधारणागुणाधारतयोपलभात् । यो यत्रैव यत्र स्वासाधारणागु-
णाधारतयोपलभ्यते, स तत्रैव तत्र सर्वत्रैव च विद्यते । यथा देवदत्त
गृह एव तत्र सर्वत्रैव चोपलभ्यमानः स्वासाधारणाभासुरत्वादि
गुणाः प्रदीपः तथा चायं तस्मात्तथेति । आत्मनोऽसाधारणागुणाश्च
ज्ञानदर्शनसुखवीर्यलक्षणास्ते च सर्वाङ्गीणास्तत्रैव चोपलभ्यन्ते । तथा
चाहुः—

सुखमान्हादनाकारं, विज्ञानं मेयबोधनम् ।

शक्तिः क्रियानुमेयास्याद्यूनः कान्तासमागमे ॥

तस्मादात्मा स्वशरीरप्रमाण एव युक्तिसमर्थितः । न चार्मेन्द्रिय-
मनोरूपः, द्रव्येन्द्रियद्रव्यमनसोः पुद्गलात्मकत्वेन जडत्वात् ।
इन्द्रियादिविनाशेपि आत्मनोऽवस्थानात् ।

भोक्तृत्वं—यथाऽयमात्मा स्वकर्मणां स्वकीयभावानां च कर्ता
तथैव तेषां फलभोक्ताऽपि । व्यवहारनयात् स पौद्गलिककर्मफलं
प्रभुङ्क्ते निश्चयनयनस्तु आत्मनश्चेतनभावं । यद्यन्यः कर्ता स्यादन्यश्च
भोक्ता स्यात् तदा स्वयं कृतं कर्म निरर्थकं भवेत् प्रयत्नश्च सर्वोऽपि
निष्फलः स्यात् ।

ऊर्ध्वगतिस्वभावत्वं—वस्तुतोऽयमात्मा ऊर्ध्वगतिस्वभावः
कर्मबंधनपारतंत्र्यात्तु यत्र गंतुं कर्म प्रेरयति तत्रैव गच्छति । यदा तु
चतुर्भिः प्रकृतिप्रदेशस्थित्यनुभागाख्यैर्बन्धैः सर्वतोमुक्तो भवति तदा
स्वभावत ऊर्ध्वमेव व्रजति । कर्मबद्धस्तु जीवः स्वस्वकर्मानुसारं
विदिशातिरिक्तां गतिं लभतेऽनुश्रेणि ।

इत्थं जीवत्वादिस्वभावैः समर्थित एषः जीवो द्विविधः संसारस्थः
सिद्धश्च । यो मिथ्यादर्शनज्ञानचारित्रैर्नानायोनिषु संसरति स
संसारी । संसारी जीवः स्थावरजसभेदेन द्विविधः । तत्र पृथिवीजलते-
जोवायुवनस्पतयः स्थावराः । कृम्यादयोर्द्वांद्रियत्रीन्द्रियचतुरिन्द्रिय
पंचेन्द्रियाः त्रसाः । पंचेन्द्रियाश्चपि समनस्काऽमनस्कभेदेन द्विप्रकाराः ।
जीवानां चतुर्दशजीवसमासचतुर्दशमार्गणाचतुर्दशगुणस्थान-
विकल्पैरपि अनेकभेदा भवंति । ते च सर्वे परमागमादूह्याः जीवस्याऽ
यं संसारित्वभेदोऽशुद्धनयादेव । शुद्धनयात्तु सर्वे जीवाः शुद्धाएव ।

सिद्धत्वं—जीवोऽयं गुप्तिसमितिधर्मानुपेक्षापरीषहजयचारित्रै-

भवितात्मा बाह्याभ्यन्तर्गद्विविधेन तपसा समुपात्तशक्तिः श्रुत-
ज्ञानाविचलपर्यायात्मकेन शुक्लध्यानाग्निना निर्दग्धकर्मैधनो यदा
समुपात्तमनुष्यशरीरं परित्यज्य चर्मशरीरात् किञ्चिन्वृणपरिणामो
ल्लोकाग्रस्थाने सिद्धत्वं प्राप्नोति तदा तस्याष्टकर्मविनाशादष्टौगुणाः
प्रादुर्भवन्ति—ज्ञानावरणाक्षयादनन्तज्ञानं, दर्शनावरणाक्षयादनन्तदर्शनं,
अन्तर्गायक्षयादनन्तवीर्यं, वेदनीयक्षयादव्यावाधत्वमिन्द्रियजनितसुखा-
भावो वा, मोहनीयक्षयात् परमं सम्यक्त्वं सुखं वा । आयुः क्षयत्-
परमसौन्दर्यमुत्पत्तिमग्राहतिर्वा । नागक्षयात् परमावगाहनममूर्तत्वं वा ।
गोत्रक्षयादगुरुबुद्धत्वमुभयकुलाभावो वा ।

अयं जीव एवात्मशब्देनाऽपि प्रोच्यते इति पूर्वमुक्तं । अध्यात्म-
भाषया एष आत्मा त्रिविधोऽस्ति बहिर्गात्मा, अन्तरात्मा, परमात्मा-
चेति । शरीरादौ य आत्मबुद्धिं करोति स बहिर्गात्मा, तद्विपरीतो
जातात्मन्तरविवेक अन्तरात्मा, विमुक्तकर्ममलकलङ्कश्च परमात्मा
प्रोच्यते । परमात्मा साध्यः अन्तरात्मा च साधनं बहिर्गात्मा तु हेयः ।
न चैतेषु त्रिषु आत्मसु द्रव्यार्थादेशात् कोपि भेदोऽस्ति । पर्यायार्था-
देशात्तु भेदः स्पष्ट एव । एक एवात्मा पर्यायेण त्रिरूपः प्रोच्यते ।
यथा मनुष्यत्वापेक्षया सर्वे मनुष्याः समानाः । राजापि मनुष्यो गङ्ग-
श्चापि मनुष्यो, न कश्चन तत्र भेदोऽस्ति । मनुष्यगणानावसरे सामान्ये-
नैव सर्वेषां गणानां विधीयते । तथैव आत्मत्वसामान्येन नैते कंच-
नापि भेदमर्हति । सर्वेष्व्वात्मसु परमात्मत्वाभिर्भावशक्तिर्विद्यते ।
केवलं तच्छक्तिप्रकटनाय प्रयत्नोऽपेक्ष्यः । नचात्रेश्वराख्यो भिन्न
आत्मा । परमात्मन एवेश्वरत्वात् । एष भेदस्तु कर्मकृतः । यथा

शुद्धाशुद्धकाचनयोः, किट्टकालिकादिकृतः भेदः । एतदपसङ्गं तु निखिलमपि काचनं समानमेव । तथैवात्मान अपि सर्वे समानाः एव कर्मापसरणे ।

ये त्वात्मनो नरनारकादिपर्यायकृतं जातिकुलादिकृतं शरीरकृतं च भेदं चास्तधिकं मन्यन्ते, ते मूढा बहिरात्मान एव । न तेषां कदाचनपि मुक्तिः स्यात् । तथा चोक्तं पूज्यपादेन महामनसा—

बहिरात्मैन्द्रियद्वारैरात्मज्ञानगराड् मुखः
स्फुरितश्चात्मनो देह—मात्मत्वेनाध्यवस्यति ।
नरदेहस्थमात्मान—मघिद्वान् मन्यते नरम् ।
तिर्यञ्चं तिर्यगङ्गस्थं सुराङ्गस्थं सुरं तथा
नारकं नारकाङ्गस्थं न स्वयं तत्त्वतस्तथा ।
अनंतानंतधीशक्तिः स्वसंवेद्योऽचलस्थितिः ।

कर्मबंधनबद्ध एवात्मा यदा गुरूपदेशादभ्यासात्स्वसंवित्तेष्व स्व-
परांतरं विजानाति तदा मोक्षाभिमुखो भवति । स एव च संसार-
सौख्यमोक्षसौख्ययोर्वस्तुतोऽन्तरमनुभवति । नदैव तस्य स्वानुभूतिः
प्राप्ता भवेत् ।

का स्वानुभूतिरिचेत् मनोविश्रांत्यात्मिकः स्वोत्थसुखः स्वाद एव
सेति । एतादृशमनुभूतिमनुभवत्यंतरात्मा ।

वस्तुतस्तु बाह्यागुरूपदेशो निमित्तमात्रं । ततः स्वयमेवात्मना
स्वोत्थाने बद्धपरिकरेण भवितव्यम् । अन्यथा बाह्यनिमित्तं न किञ्चि-
द्भिलषितं पुष्पाति । निमित्तान्वन्वेषयतो जना लौकिकार्थेऽपि न

कृतार्था भवन्ति किं पुनरलौकिकार्थे । आत्मोत्थानं चाविद्याविनाशात्
अविद्याविनाशश्च स्वकीयज्ञानमयज्योतिषा । तदेवाविद्याभिदुरं ।
तस्यैव पृच्छा कर्तव्या मुमुक्षुभिस्तस्यैवान्वेषणां दर्शनं च । तेनैवाऽ
यमात्माऽविद्याप्रथं पररूपं विनाश्य विद्यामयं स्वकीयरूपं प्राप्नुयात् ।
तथा चाहुर्महर्षयः—

अविद्याभिदुरं ज्योतिः परं ज्ञानमयं महत् ,
तत् प्रष्टव्यं तदेष्टव्यं तद्दृष्टव्यं मुमुक्षुभिः ।
तद्ब्रूयात् तत्परान् पृच्छेत् तदिच्छेत् तत्परो भवेत् ,
येनाविद्यामयं रूपं त्यक्त्वा विद्यामयं ब्रजेत् ।

यश्चात्मविमुखोऽविद्वान् पुद्गलद्रव्यमभिनन्दति तदेवचात्मसात्
कर्तुं प्रयत्नते । तत्संयोगे हर्षति तद्वियोगे च दुःखीयति तदेव च स्वात्मो-
न्नतिकारणमभिमन्यते तस्य बहिरात्मनः तत्कर्मनोर्कर्मरूपं पुद्गलद्रव्यं
चतुर्गतिषु न कदाचिदपि सामीप्यं मुंचति । तस्य यत् किञ्चित् सौख्यं
भवति तत् कर्माधीनमनात्मतन्त्रं, सातं, दुःखविमिश्रितं पापबीजं च ।
अतो बहिरात्मत्वं विहायान्तरात्मत्वलब्धौ प्रयत्नोविधेयः । स एव
धर्म्यशुक्लान्बलेनोत्तरोत्तरमात्मगुणस्थानान्यारोहति । बहिरात्मा
तु प्रथमं मिथ्यादृष्टिगुणस्थानमेवनातिक्रमते । कर्मचेतनाकर्मफल-
चेतनाविष्ट एष ज्ञानचेतनाविरहितः कर्मकरणे कर्मफलभोगे चासक्तः
न कदापि शान्तिमधिगच्छति । अन्तरात्मा तु ज्ञानचेतनाभावि-
तान्तःकरणाः सम्यग्दृष्टिः कर्दमाक्तहेमकमलवत् निर्लेपः स्वात्मा-
नन्दमनुभवति ।

तथैव पुण्यपापाख्यस्य कर्मणोऽपि पुद्गलात्मकत्वमेव । स्यादेतत् कर्मणः पुद्गलात्मकत्वमसिद्धमात्मगुणात्वात्तस्येति न वक्तव्यं, तस्यात्मगुणात्वाभावात् । किं कारणमिति चेत्—अमूर्तेरनुग्रहोपघाताभावात् । यथाकाशममूर्तं दिगादीनाममूर्तानानुग्राहकमुपघातकं च, तथैवामूर्तं कर्मामूर्तेरात्मनोरनुग्रहोपघातयोः हेतुर्न स्यात् ।

ननु पुण्यपापाख्यमदृष्टं धर्माधर्मेनाम्ना प्रोच्यमानं कर्म आत्मगुण एवेति चेन्न, अदृष्टस्यात्मगुणात्वासंभवात् । यदि तत् आत्मगुणः स्यात्तदा न कदापि तस्य संसारहेतुत्वं भवेत् । न च स्वगुण एव कस्यचिद् बंधहेतुर्दृष्टः श्रुतो वा । अन्यथा न कदापि तस्य मुक्तिः संभवेत् । अतः कर्मणः पौद्गलिकत्वमेवाङ्गीकार्यं । तथैव तमश्वाया तपोद्योतादीनामपि पौद्गलिकत्वमेवेन्द्रियग्राह्यत्वात् ।

पुद्गलस्य संक्षेपतो द्वौ भेदौ, अणुस्कन्धभेदात् । प्रदेशमात्र भाविस्पर्शादिपर्यायप्रसवसामर्थ्येन अणयन्ते शब्दयन्ते इति अणावः । अणावो हि सूक्ष्मत्वादात्मादयः आत्ममध्याः आत्मान्ताश्च । स्थूलभावेन ग्रहणानिक्षेपादिव्यापारस्कन्धनात् स्कन्धा इति संज्ञायते । यद्यपि द्व्यणुकादयः केचित् स्कन्धाः ग्रहणानिक्षेपणादिव्यापारायोग्यास्तथापि रूढौ क्रिया क्वचित् सती उपलक्षणात्वेनाश्रीयत इति तेष्वपि स्कन्धाख्या प्रवर्तते । कथमनयोरुत्पत्तिरिति चेत्—अणावो हि भेदादेवोत्पद्यन्ते । स्कन्धास्तु केचिद् भेदात्, केचित् संघातात्, केचिच्च द्वाभ्यामेताभ्यां, अन्यतो भेदेन अन्यस्य च संघातेन इति । यस्तु स्कन्धोऽचाक्षुषः स भेदसंघाताभ्यां चाक्षुषो भवति । सत्यपि तद्भेदे अन्यसंघातात् सौक्ष्म्यपरिणामपरित्यागे स्थौल्यो-

त्पत्तौ चाक्षुषो भवति ।

ननु पुद्गलानां बन्धोत्पत्तौ कोहेतुरिति चेत्—एतत्स्निग्धरूक्ष-
गुणादेवैतेषां बन्धो भवति । स्निग्धत्वं हि चिक्रेण गुणलक्षणास्तस्य
पर्यायः तद्विपरीतपरिणां हि रूक्षत्वं एष बन्धो द्वयधिकगुणयोः
पुद्गलयोर्भवति, न चैतन्न्यूनाधिकयोः बन्धे च सति द्वयधिकगुणः
रूग्न्धः स्वपारिणामिको भवति, यथा किरुन्नो गुडोऽधिकमधुररसः
परीतानां रेणवादीनां स्वगुणोत्पादनात् पारिणामिकः इति ।

वर्षाधर्मद्रव्यसिद्धि—धर्मद्रव्यलक्षणां—जीवपुद्गलानां गतिरूपपरि-
णायानामुदासीनतया गतिहेतुत्वं यथा जलं मत्स्यगमने । अधर्म-
द्रव्यलक्षणां च तेषां तथैव स्थितिरूपपरिणायानां स्थितिहेतुत्वं यथा
पथि गच्छतामातपक्लान्तानां छाया । न चेमौ धर्माधर्मौ तेषां
गतिस्थित्योः प्रेरकौ अपितु स्वयं तथापरिणाममानानां तेषामुदासीनौ
हेतू । अतएव तुल्यबलत्वात्तयोर्गतिस्थितिप्रतिबंधारेकाऽपि निगमता ।

ननु प्रमाणाभावादनुपलब्धेश्च न धर्माधर्मद्रव्यास्तित्वमिति चेन्न.
अनुमानतस्तयोरस्तित्वसिद्धेः । तथाहि—विवादापन्नाः सकलजीव-
पुद्गलश्रयाः सकृद्रतयः साधारणबाह्यनिमित्तापेक्षा युगपद्भाविगति-
त्वात्, एकसरः सल्लिजाश्रयानेकमत्स्यगतिवत् । तथा सकलजीव-
पुद्गलस्थितयः साधारणबाह्यनिमित्तापेक्षा युगपद्भाविस्थितित्वात्
एक कुण्डाश्रयानेकवदरादिस्थितिवत् । यः साधारणं निमित्तं स धर्मोऽ-
धर्मश्च । ताभ्यां विना तद्रतिस्थितिकार्यस्यासंभवात् ।

परस्परं पदार्थाः गतिस्थितिपरिणामहेतवः इति चेन्न, परस्परा-

श्रयप्रसंगात् । ननु पृथिव्यादय एव साधारणानिमित्तानि गति-
स्थित्योः इति चेन्न, गगनवर्तिपदार्थगतिस्थित्यानाम् तदसंभवात् । ननु
नभ एव साधारण निमित्तं तर्ह्यस्तु इति चेन्न, तस्यावगाहनिमित्तत्व-
प्रतिपादनात् । तस्यैकस्यैवानेकार्थनिमित्ततायामनेकसर्वगतपदार्थ
परिकल्पनार्थक्यात् । काष्ठादिकार्याणामपि नभोनिमित्तकत्वोपपत्तेः ।
यदि कार्यविंशषात् काष्ठादीनां भिन्नत्वं तर्हि धर्मादीनामपि, सर्वथा
विशेषाभात् ।

यच्चोक्तंमनुपलब्धेरिति तन्न, अन्यथा सर्वेषामनुपलब्धानाम-
सिद्धिप्रसंगस्ततो धर्माधर्मद्रव्यास्तित्वसिद्धिः । इमे च धर्माधर्मद्रव्ये
न पुण्यपापात्मके, ततः सर्वथाभिन्नात्मकत्वात् । पुण्यपापं हि
पौद्गलिकमिमे चापौद्गलिके निष्क्रिये च, इमे हि लोकाकाशे सर्वव्यापके
ननु धर्माधर्मयोः निष्क्रियत्वात् जीवपुद्गलानां गतिहेतुत्वं नोपपद्यते ।
क्रियापत्तामेव जलादीनां मत्स्यादीनां गतिहेतुत्वदर्शनात् । नैष दोषः
बलाधाननिमित्तत्वात् । एते हि गतिस्थितिपरिणतानां बलाधानं
कुर्वतः न तु स्वयं प्रेरयतः ।

आकाशद्रव्यम्—यस्मिन् सर्वे पदार्थाः अवकाशमाप्नुवन्ति
तदाकाशं । आकाशं सर्वेषामाधारः धर्मादयश्चाधेयाः । यदि धर्मादीनां
लोकाकाशमाधारः आकाशस्य कः आधारः इति । आकाशस्य नास्ति
कश्चनान्यः आधारः तस्य स्वप्रतिष्ठत्वात् । यद्याकाशं स्वप्रतिष्ठं
धर्मादीन्यपि स्वप्रतिष्ठान्येव । अथ धर्मादीनामन्य आधारः कल्प्यते
आकाशस्याप्यन्यः आधारः कल्प्यः, तथा सत्यनवस्थाप्रसंगः इति
चेन्नायं दोषः, आकाशादन्यस्याधिकपरिणामस्य द्रव्यस्याभावात्

कुत्राकाशं तिष्ठेत् । सर्वतोऽनन्तं हि तत् । ततो धर्मादीनामधिकर-
णमाकाशमित्युच्यते । तदपि व्यवहारनयवशात् । एवंभूतनयापेक्षया
तु सर्वाणि द्रव्याणि स्वप्रतिष्ठान्येव । आधाराधेयकल्पना साध्यं
फलं त्वेतावन्मात्रमेव यद्धर्मादीनि लोकाकाशाद् बहिः न संतीति ।

ननु लोके पूर्वोत्तरकालभाविनामाधाराधेयभावोदृष्टः यथा कुण्डे
बद्धादीनां । न तथाऽकाशं पूर्वं धर्मादीनि चोत्तरकालभावीनि अतो
न व्यवहारनयापेक्षयाऽपि आधाराधेयकल्पनोपपत्तिः । नैष दोषः
युगपद्भाविनामप्याधाराधेयभावदर्शनात् यथा घटे रूपादयः
शरीरे हस्तादयः ।

एतदाकाशं द्विविधं लोकाकाशमलोकाकाशं च । यत्र धर्मादीनि
द्रव्याणि लोक्यन्ते तल्लोकाकाशं, ततो बहिः सर्वतोऽनन्तमलोकाकाशं ।
अयं लोकालोकविभागस्तु धर्माधर्मास्तिकायसद्भावात् ज्ञातव्यः ।
एतद्द्वयाभावे गतिस्थित्योरभावाल्लोकालोकविभागो न स्यात् । तस्मादु-
भयसद्भावाल्लोकालोकविभागस्थितिः ।

एतानि चत्वारि अजीवद्रव्याणि पूर्वोक्तं जीवद्रव्यं च मिलित्वा
पंचास्तिकायाः प्रोच्यन्ते, प्रदेशबहुत्वात् काया इव कायाः । धर्मा-
धर्मैकजीवानामसंख्येयप्रदेशत्वात्, आकाशस्यनन्तप्रदेशत्वात्,
पुद्गलानां च संख्येयाऽसंख्येयऽनन्तप्रदेशत्वादिति । प्रदेशः किं लक्षणा
इति चेत्—यावदाकाशं परमाणुना (अविभागिता पुद्गलांशेन)
अवष्टब्धं तावत् प्रदेश इति कथ्यते । स तु प्रदेशः सर्वाणुस्थान
दानार्हः ।

कालद्रव्यम् - कालोहि वर्तना लक्षणाः । यः स्वयं परिवर्तमानानां वस्तूनां परिवर्तनायां निमित्तकारणं भवति स एव कालः । पदार्थाः हि स्वयं परिणमन्ते न च कालस्तान् परिवर्तयितुं प्रेरयति अणितूदासीनतया तत्र कारणं भवति । एष कालो द्विविधः परमार्थकालो व्यवहारकालश्च । व्यवहारकालो हि द्रव्यपरिवर्तनरूपः अयमेव मुख्यः कालः । एषोऽसंख्यकालाणुरूपः तेचासंख्यकालाणवो निष्क्रियाः प्रत्येकमेकैकस्मिन् लोकाकाशप्रदेशेऽवस्थिताः संति रत्नराशवत् परस्परासंबन्धाः ।

व्यवहारकालस्तु परिणामादिलक्षणाः । द्रव्यस्य धर्मान्तरनिवृत्ति-धर्मान्तरोपजननरूपोऽपरिस्पन्दात्मकः पर्यायः परिणामः, जीवस्य क्रोधादिः पुद्गलस्य वर्णादिः धर्माधर्माकाशानामगुरुलघुगुणवृद्धिहानि कृतः । आदिशब्देन क्रिया परत्वापरत्वे च गृह्येते । एष व्यवहारकालस्त्रेधाव्यवतिष्ठते भूतो वतमानो भविष्यन्निति । तत्र परमार्थकाले कालव्यपदेशो मुख्यः, भूतादिव्यपदेशोगौणः । व्यवहारकाले च भूतादिव्यपदेशो मुख्यः, कालव्यपदेशो गौणः क्रियावद् द्रव्यापेक्षत्वात् कालकृतत्वाच्चेति ।

ननु पुद्गलाणवत् कालाणूनामपि कथं न अस्तिकायत्वमिति चेन्न मुख्यवृत्त्या उपचारतीऽपि वा कालाणूनामस्तिकायत्वासम्भवात् । एकस्य पुद्गलाणोस्तु यद्यपि मुख्यवृत्त्यास्तिकायत्वं नास्ति तथापि नानास्कन्धप्रदेशापेक्षयोपचारतस्तस्याऽस्तिकायत्वाभिधानं । पुद्गलाणुः कदाचित् स्कन्ध संबद्ध आसीत् तादृशो भविष्यति वा । कालाणोस्तु न तादृशोपचारसम्भावना तस्य सर्वदा पृथगवस्थानात् ।

ननु जीवादीनि षड्द्रव्याणि भवद्भिः प्रोक्तानि परं नैतत् परिग-
णानमविकलम् द्रव्यस्य पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशकालदिगात्मभेदेन
नवविधत्वादिति चेन्न, पृथिव्यप्तेजोवायुमनांसि पुद्गलद्रव्येऽन्तर्भवति,
रूपरसगन्धस्पर्शवत्त्वात् । वायुमनसोरूपादियोगाभाव इति न
वाच्यं । वायुस्तावद्रूपादिमान् स्पर्शवत्त्वाद् घटवत् । चक्षुरादि-
करणग्राह्यत्वाभावाद्रूपाद्यभाव इति चेत् परमाण्वादिविषयि रूपाभावः
स्यात् । मनो द्विविधं, द्रव्यमनो भावमनश्च । तत्र भावमनो ज्ञानं
तस्यात्मगुणात्वादात्मन्यन्तर्भावः । द्रव्यमनश्च रूपादियोगात् पुद्गल-
द्रव्यविकारः । रूपादिवन्मनः ज्ञानोपयोगकरणत्वाच्चक्षुरिन्द्रियवत् ।
ननु अमूर्तेऽपि शब्दे ज्ञानोपयोगकरणत्वदर्शनाद् व्याभिचारी
हेतुरिति चेन्न, तस्य पौद्गलिकत्वात् मूर्तिमत्त्वोपपत्तेः । ननु यथा
परमाणूनां रूपादिमत्कार्यत्वदर्शनाद्रूपादिमत्त्वं न तथा वायूनां
मनसां च रूपादिमत्कार्यं दृश्यते इति चेन्न तेषामपि तदुपपत्तेः ।
सर्वेषां परमाणूनां सर्वरूपादिमत्कार्यत्वप्राप्तियोग्यत्वाभ्युपगमात् ।
न च केचित् पार्थिवादिजातिविशेषयुक्ताः परमाण्वावः सन्ति ।
जातिसङ्करेणारंभदर्शनात् दिशोऽप्याकाशेऽन्तर्भावः । आदित्योदया-
द्यपेक्षया आकाशप्रदेशपंक्तिषु इत इदमिति व्यवहारोपपत्तेः ।

आस्रवबंधसंवरनिर्जरामोक्षतत्त्वम् ।

एतानि पञ्चतत्त्वानि पूर्वोक्तजीवाजीवतत्त्वद्वयनिमित्तकानि ।
ननु तत्त्वानामेतत्क्रमस्य कोहेतुरिति चेत् सर्वस्य फलस्यात्माधीन-
त्वादौजीवग्रहणम् । तदुपकारार्थत्वात्तदनंतरमजीवाभिधानं । तदुभय
विषयत्वात्तदनंतरमास्रवग्रहणम् । तत्पूर्वकत्वात् तत्पश्चादुबंधवचनम् ।

कृतसंवरस्यबंधाभावात् तत्प्रत्यनीकप्रतिपत्त्यर्थं तदनंतरं संवरोक्तिः ।
संवरे सति निर्जरोपपत्तेः तदनुनिर्जगभिधानम् । अन्ते प्राप्यत्वान्मो-
क्षस्यान्ते वचनं कृतम् । यद्यपि जीवाजीवयोः सर्वेषामेषां पञ्चाना-
मन्तर्भावः कर्तुं शक्यस्तथापि संसारमोक्षतद्धेतुप्रतिपत्तिप्रयोजना-
र्थाय पृथङ्निर्देशः आवश्यकः ।

तर्हि पुण्यपापयोरपि पृथग्ग्रहणं कर्तव्यमिति न वाच्यं । पुण्यपा-
पयोगस्रवबंधभेदमात्रत्वात् । अत्रास्रवबंधयोः संसारहेतुत्वं संवर-
निर्जरयोश्च मोक्षहेतुत्वमनुसंधेयम् ।

आस्रवतत्त्वम्—आत्मनो येन परिणामेन पुण्यपापरूपं कर्म आस्र-
वति स परिणामः तत्कर्मगमनं चास्रव उच्यते । पूर्वोभावास्रवः
अपरश्च द्रव्यास्रव इति अयं द्विधोऽप्यास्रवः प्रत्येकं साम्प्रयायिकेया-
पथभेदाद्द्विविधः । मिथ्यात्वाविरतिप्रमादकषाययोगाः स्वोत्तरभेद-
विशिष्टाः परिणामाः भावास्रवत्त्वेन परिगणयन्ते तद्धेतुकर्मपुद्गला-
नामागमनं च द्रव्यास्रवत्त्वेन ।

ननु प्रत्येकशः कर्मणामास्रवकारणं किमिति चेत् ज्ञानदर्शनोपधा-
तान्तरायमात्सर्यादीनि ज्ञानावरणादर्शनावरणास्रवकारणानि । दुःख-
शोकापाक्रंदनवधपरिदेवनादयोऽसद्वेद्यस्य, भूतव्रत्यनुकंपादान-
क्षान्तिशोचादयः सद्वेद्यस्य धर्माद्यवर्णवादोदर्शनमोहस्य, कषायो-
दिततीव्रपरिणामश्चारित्रमोहस्य, बह्वारंभपरिग्रहत्वं नागकायुषः, माया
तैर्यग्योनस्य, अल्पारंभपरिग्रहत्वं मानुषायुषः, सरागसंयमादयः सभ्य-
कत्वं च दैवस्य, मनोवाककायकौटिल्यमन्यथाप्रवृत्तिश्चाशुभशरीरादि-
नामकर्मणः, तद्विपरीतं शुभस्य नामकर्मणः, दर्शनविशुद्ध्यादयः

षोडशभावनाः तीर्थकरत्वस्य, परनिदात्मप्रशंसादयः नीचगोत्रस्य, तद्विपर्ययो विनम्रवृत्त्युत्सेकाभावश्चोच्चगोत्रस्य, दानादिविघ्न-
करणां चान्तरायस्यास्रवकारणम् ।

बंध-तत्त्वम् - येन चेतनभावेन कर्म बध्यते स भावबंधः, द्रव्यबंध-
स्तु कर्मात्मप्रदेशानां परस्परानुप्रवेशः । द्रव्यबंधस्य चत्वारो भेदाः
प्रकृतिस्थित्यनुभागप्रदेशाख्याः । तत्र प्रकृतिप्रदेशबंधौ कायवाङ्मनसा-
क्रियात्मकाद् योगात्, स्थित्यनुभागौ तु कषायाद्भवतः । वस्तुतस्तु-
कषाय (क्रोधादि) एव बंधकारणं तस्यैव कर्मस्थितिकर्मफलशक्ति
हेतुत्वात् । कषायाभावे तु एकादशादिगुणास्थानेषु कर्मबंधाभावात्
तत्र हि केवलं योगनिमित्तकं कर्मास्रवति न च तत्रात्मना सह कर्म
तिष्ठति फलं वा किञ्चित् प्रददाति अत एव स ईर्यापथ इत्युच्यते ।
प्रथमादिदशगुणास्थानेषु तु कषायसद्भावात् वाग्तविकोबंधः ।
अत एव स सांपरायिक इत्युच्यते । संपरायः कषायः अथवा संपरायः
संसारः, संपरायः पराभवो वा तत्प्रयोजनं कर्म सांपरायिकम् ।

ननु तत्त्वार्थे मिथ्यात्वाविरतिप्रमादकषाययोगानां बंधहेतुत्वमुक्तं ।
द्रव्यसंग्रहादिषु च तेषां भावास्रवत्वम् । वस्तुतः एते भावास्रवाः
सन्ति बंधहेतवो वा । अपि च कुत्रचिद् योगकषाययोरेव बंधहेतुत्वं,
कुत्रचित् मिथ्यात्वाविरतिकषाययोगानां, कुत्रचित्च पूर्वोक्तपंचानां
बंधहेतुत्वम् । एतत् सर्वं कथमिति चेदित्यं—

आस्रवो हि बंधहेतुर्भवति । तस्य बंधपूर्वपर्यायत्वादिति
भावास्रवाणां मिथ्यात्वादीनां बंधहेतुत्ववचने कानुपपत्तिः । भावास्रवा
हि द्रव्यबन्धनिमित्तकारणानि भावबंधस्य चोपादानकारणानि ।

यच्च बधहतुसख्यानां विभिन्नत्वं तत्र तु केवलं विवक्षावैचित्र्यमेव-
कारणम् । बंधस्य हि चतस्रो विशेषता भवन्ति, पूर्वोक्ताः प्रकृतिस्थि-
त्यनुभागप्रदेशाख्याः । तत्र प्रकृति प्रदेशबंधयोः कारणं योगः स्थित्य-
नुभागयोश्चकषाय इति संक्षेपतो द्वयमेवाशयकं बंधकारणम् ।
विस्तरतस्तु गुणास्थानक्रमापेक्षया पूर्वोक्तं चतुष्टयं पंच वा कारणानि
भवन्ति । मिथ्यात्वाविरतिप्रमादानां वस्तुतः कषायस्यैव भेदत्वात् ।

संवरतत्त्वम्—पूर्वोक्तकर्मास्त्रनिरोधे आत्मनो यः परिणामः
कारणं भवति सः भावसंवरः । द्रव्यसंवरश्च तेषां कर्मास्त्रवाणां-
निरोधः । गुप्तिसमितिधर्मानुपेक्षापरीषदजयचारित्राणि भावसंवरस्य
भेदाः । एतेषां समवधाने मिथ्यात्वादिभावास्त्रवाणामभावात् । गुप्त्या-
दीनां सम्यग्दर्शनाद्यात्मकत्वात् मिथ्यात्वादीनां प्रतिपक्षत्वम् । कस्मिन्
गुणास्थाने कासां प्रकृतीनां संवरो भवतीति ग्रन्थान्तगाद् बोद्धव्यम् ।

निर्जरातत्त्वम्—पूर्वसञ्चितं कर्मपुद्गलद्रव्यं येनात्मपरिणामेन यथा
कालं भुक्तरसं भूत्वा विशीर्यते सा भावनिर्जरा । एषा साविपाक-
भावनिर्जराऽपि प्रोच्यते । यत् कर्मपुद्गलद्रव्यं तपसा विशीर्यते साऽ
विपाकभावनिर्जरा । तेषां कर्मपुद्गलानामात्मनोगलनश्च द्रव्यनिर्जरा
इति कथ्यते । यथैवागामिनां कर्मणां संवरो विपक्षस्तथैव सञ्चितानां
विपक्षा निर्जरा भवति ।

मोक्षतत्त्वम्—सर्वेषां कर्मणां क्षयहेतुर्यः आत्मनः परिणामः स
भावमोक्षः । कर्मणां आत्मनः पृथग्भवनं तु द्रव्यमोक्षः । कः सर्वकर्म-
क्षयहेतुरिति चेत्—व्यवहारनयात् सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्यरक्षणरत्न-
त्रयमेव मोक्षस्य कारणम् । निश्चयनयात् तत्त्रयमयो निजात्मैव ।

यत आत्मानं विहाय न कुत्राप्यन्यस्मिन् द्रव्ये रत्नत्रयं वर्तते ततः
तत्त्रयमय आत्मैव मोक्षस्य हेतुगुणसंधेयः ।

ननु तदर्थश्रद्धानात् समुपलभ्यमानात्मेतद्विवेकस्य सम्य-
ग्दर्शनं तु प्रतिपन्नं किंतु सम्यग्ज्ञानसम्यक्चारित्रयोः स्वरूपं तु न
निर्ज्ञातमिति तत्स्वरूपं प्रोच्यतामिति चेच्छृणु—

संशयविपर्ययानध्यवसायरहितं साकारमात्मपरस्वरूपस्य प्र-
दृशं सम्यग्ज्ञानं । सम्यक्चारित्रं तु अशुभाद् विनिवृत्तिः शुभे प्रवृत्ति-
र्वा व्रतसमितिगुप्तिरूपा । एतच्च व्यवहारनयमाश्रित्य निश्चयनयात्
सम्यग्ज्ञानिनो बाह्याभ्यंतरक्रियानिरोधसमुत्पन्नात्मशुद्धिविशेषः
सम्यक्चारित्रं कथ्यते । बाह्यक्रिया हि हिंसादिपञ्चपापानि, अभ्य-
न्तरक्रिया च योगकषायौ । मनोवाक्कायनिमित्त आत्मप्रदेश-
परिस्पन्दो योगः । कषायस्तु क्रोधमानमायालोभादिनका आत्मनो
विभावपरिणतिः ।

ननु कर्मणामात्यंतिकक्षयः कथं संभवतीति चेदित्थं—कर्मणां
विपक्षस्य रत्नत्रयस्य परमप्रकर्षात् तेषामात्यंतिकः क्षयः स्यादिति ।
यस्य हि तारतम्यप्रकर्षस्तस्य क्वचित् परमप्रकर्षः सिद्ध्यति, यथोष्ण-
मयं । तारतम्यप्रकर्षश्च कर्मणां विपक्षस्य संवरनिर्जगलक्षणाभ्या-
सम्यग्दृष्ट्यादिगुणस्थानेषु प्रमाणातो निश्चीयते तस्मात् परमात्मनि
तस्य परमः प्रकर्षः सिद्ध्यतीति ज्ञायते । दुःखादिप्रकर्षेण व्य-
भिचारः इति चेन्न, दुःखस्य सप्तमनरकभूमौ नारकाणां परमप्रकर्ष-
सिद्धेः, सबार्थसिद्धौ देवानां सांसारिकसुखपरमप्रकर्षवत् । न

थ क्रोधमानमायालोभानां तारतम्येन व्यभिचारसंभावना । तेषा-
ममव्येषु मिथ्यादृष्टिषु च परमप्रकर्षसिद्धेः । ज्ञानहानिप्रकर्षेणा-
नकान्त इति न वक्तव्यं । तस्यापि ज्ञायोपशमिकस्य हीनमानतया
प्रकृष्यमाणस्य केवलानि परमप्रकर्षसिद्धेः । क्षायिकस्य तु हानेरेवानु-
पलब्धेः कुतः परमप्रकर्षो येन व्यभिचारसंभावनाऽपि स्यात् ।

ननु किं स्वरूपाणि कर्माणि, येषां क्षयान्मोक्षः स्यादिति चेत्—
जीवं परतन्त्रीकुर्वन्ति स परतन्त्रीक्रियते वा यैस्तानि कर्माणि, जीवेन
वा मिथ्यादर्शनादिपरिणामैः क्रियन्त इति कर्माणि । तानि द्रव्यभा-
वविकल्पेन द्वेधा । तत्र द्रव्यकर्माणि ज्ञानावरणादीन्यष्टौ मूलप्रकृ-
तिभेदात् । उत्तरप्रकृतिभेदात् अष्टचत्वारिंशदुत्तरशतम् । ततोऽ-
प्यधिकान्युत्तरोत्तरप्रकृतिभेदात् । एतानि च पुद्गलपरिणामात्मकानि
जीवस्य पारतन्त्र्यनिमित्तत्वात् निगडादिवत् । न च क्रोधादिभि-
र्व्यभिचारः तेषां जीवपरिणामानां पारतन्त्र्यस्वरूपत्वात् । पारतन्त्र्यं
हि जीवस्य क्रोधादिपरिणामो न पुनः पारतन्त्र्यनिमित्तं । न च
नामगोत्रसद्वेद्यायुषामात्मस्वरूपघातित्वाभावात् पारतन्त्र्यनिमित्तत्वा-
सिद्धिरिति वाच्यं तेषामपि जीवस्वरूपसिद्धत्वप्रतिबंधित्वात् पार-
तन्त्र्यनिमित्तत्वोपपत्तेः । तथा सति कथं तेषामघातिकर्मत्वमिति चे-
ज्जीवन्मुक्तिलक्षणापरमार्हन्यलक्ष्मीघातित्वाभावादिति ।

भावकर्माणि पुनश्चेतन्यपरिणामात्मकानि । क्रोधादिभावकर्माणा-
मौदयिकत्वेऽपि कथंचिदात्मनोऽभिन्नत्वात् चैतन्यरूपत्वाविरोधात् ।
ज्ञानरूपत्वं तु तेषां विप्रतिषिद्धे ज्ञानस्यौदयिकत्वाभावात् ।

कर्मणां संक्षयस्तु जीवात् पृथग् भवनमेव, नतु तेषां विनाशः
मतो विनाशासंभवात् । नैवाऽसतो जन्म सतो न नाशो दीपस्तमः
पुद्गलभावतोऽस्तीत्यभिधानादिति ।

नानाशास्त्राश्रयं प्राप्य, सप्ततत्त्वविवेचनम् ।
स्वावबोधप्रसिद्धयर्थं, संक्षेपात् कृतमत्र वै ॥

॥ इति प्रथमोऽध्यायः ॥

द्वितीयोऽध्यायः

आत्मनश्चरमपुरुषार्थसिद्धिर्हि जैनदर्शनस्य प्रयोजनमिति पूर्वमुक्तं । तत्सिद्धिश्चात्मेतरविवेकसाध्या । आत्मेतरविवेकस्तु तल्लक्षणाप्रमाणनयनिक्षेपैर्विना न कदाचिदपि संभवति । अतः पदार्थावबोधहेतूनामेतेषां चतुर्णां विवेचनमावश्यकं । अतः सर्वतः प्रथममत्र लक्षणास्वरूपं प्रतिपाद्यते ।

लक्षणस्वरूपम्

वस्तुव्यावृत्तिज्ञानहेतुलक्षणां तद्विविधमात्मभूतमनात्मभूतं च । यद् वस्तुस्वरूपात्मकं तदान्मभूतं, यथाऽग्नेरुष्णत्वं, आत्मनश्चेतनत्वं, पुद्गलस्य रूपरसगंधस्पर्शवृत्त्वमित्यादि । उष्णत्वं हि अग्नेः स्वरूपं तदग्निं जलादिभ्यो व्यावर्तयति । तथैव चेतनत्वमात्मानमात्मेतरेभ्यः रूपादयश्च पुद्गलं पुद्गलेतरेभ्यः । यद् वस्तुस्वरूपात्मकत्वाभावेऽपीतग्न्यावृत्तिज्ञानहेतुः तदनात्मभूतं यथा दण्डः पुरुषस्य । दण्डिमानयेत्युक्ते हि दण्डः पुरुषात्मकत्वाभावेऽपि दण्डीतरेभ्यो व्यावर्तयति । तथा चोक्तं तथात्मभूतमग्नौष्णायमनात्मभूतं देवदत्तस्य दण्ड इति ।

यल्लक्षणा न भवति किन्तु लक्षणावदाभासते तल्लक्षणाभासं । तत् त्रिविधमव्याप्तमतिव्याप्तमसंभविचेति । ईषद्व्याप्तमित्यव्याप्तं । अत्रेषदर्थस्य नञः प्रयोगात् यथानुदरा कन्या । अव्याप्तं हि लक्ष्यैक-

देशवृत्ति । निखिलेषु लक्ष्येषु तस्यवृत्तेरभावात्, यथा गोः शाव-
लेयत्वं । शावलेयत्वं हि वर्णाविशेषो न सर्वेषु गोषु वर्तते । लक्ष्य-
वृत्तित्वे सत्यलक्ष्यवृत्तित्वमतिव्याप्तं यथा गोः पशुत्वं । लक्ष्यमतिक्रम्य
व्याप्तमित्यतिव्याप्तं, महिषादीनामपि पशुत्वात् । लक्ष्यवृत्तित्वाऽ
संभावित्वमसंभवि, यथा नरस्य विषाणित्वं । विषाणित्वं हि नैकस्मिन्नपि
नरि वर्तते तस्मादसंभावित्वमस्य । इमे त्रयो लक्षणाभासभेदाः ।
अव्याप्यतिव्याप्यसंभवास्तु न लक्षणाभासभेदा अपितु लक्षणादोषाः,
एतेषां भाववाचकत्वात् पूर्वेषां तु विशेषणत्वात् । अथञ्च केवलं
शब्दभेदोऽर्थस्तु न भिद्यते ।

प्रमाणसामान्यस्वरूपम्

प्रमाणं सम्यग्ज्ञानं । तत्तु स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मकं प्रमाणात्वात् ।
यज्ज्ञानं स्वमपूर्वमर्थञ्च निश्चयात्मकरूपेणा विजानाति तद्धि प्रमाणां
भवति । प्रमितिक्रियां प्रति तस्यैव करणत्वात् । प्रकर्षेणा संशयादि-
व्यवच्छेदेन मीयते परिच्छिद्यते वस्तुतत्त्वं येनेति व्युत्पत्तेः । प्रमिति-
क्रिया हि अज्ञाननाशात्मिका । अज्ञानं तु ज्ञानमन्तरेणा न विनाश-
यितुं शक्यते, ततस्तस्यैव तत्र करणत्वोचितत्वात् । यथाधकारनाशने
प्रदीपो हेतुस्तस्य तद्विरोधित्वात्, तथाऽज्ञाननिरासे ज्ञानं । तथा-
चाज्ञानरूपः सन्निकर्षः, जडानीन्द्रियाणि, अन्ये च प्रमितेः परम्परा-
हेतवो न प्रमाणानि, तेषां तत्साक्षाद्वस्तुत्वाभावात् । साधकविशेषस्य
अतिशयवतः करणत्वात् । साधकतमं करणमिति जैनैर्द्रव्याकरणे
प्रोक्तत्वात् ।

ननु चक्षुषा प्रमियोमि, धूमेनानुमिनोमि, शब्देन विजानामि,

गवोपमिनोमीत्यादौ ज्ञानातिरिक्तानामपि प्रमितिकरणात् । दृश्यते
तथा च तेषामपि प्रमाणात्वाभ्युपगमे कोदोषः इति चेन्न, तेषां प्रमि-
तौ ज्ञानेन व्यङ्गितत्वात् । औपचारिका हीमे प्रयोगाः अत्र वै प्राणाः
धनं वै प्राणाः, आयुर्वैधृतमित्यादिवत् । चक्षुरादयोहि तत्र सङ्का-
रिणः न तु प्रमाणानि, ततः प्रमितिक्रियां प्रति तेषां साधकतम-
त्वाभावात् प्रमाणात्वं । तदुक्तं प्रमाणनिर्णये इदमेव हि प्रमाणास्य
प्रमाणात्वं यत् प्रमितिक्रियां प्रति साधकतमत्वेन करणात्वमिति ।

चक्षुरादयो ह्यचेतना न ते स्वावभासनसमर्थाः । ततः कथं तेषां
परावभासकत्वं स्यात् । ततोऽस्वसंविदितानां स्वावासनेऽशक्तानां
तेषां परावभासकत्वायोगः । ज्ञानं तु स्वपरावभासकं स्वानुभवसिद्धं ।
तथा च स्वपरावभासनसमर्थं सविकल्पकमगृहीतग्राहकं सम्यग्ज्ञान-
मेवाज्ञानमर्थं निवर्तयत् प्रमाणामिति । यत् स्वासंवेदकं निर्विकल्पकं
गृहीतग्राहकमज्ञानरूपञ्च न तत् कथंचदपि प्रमाणं, तथा चोक्तं
न्यायसूत्रकारेण माणिक्यनदिना—अस्वसंविदित-गृहीतार्थ-दर्शन-
संशयादयः प्रमाणाभासाः । अत्रादिपदेन विपर्ययानध्यवसाययो-
रपि प्रमाणम् ।

संशयो हि प्रमाणासिद्धानेककोटिस्पर्शात्मकः प्रत्ययः, यथा स्था-
गुर्घा पुरुषो वेति । अग्निश्च नास्ति च घटः नित्यश्चानित्यश्चात्मेत्यदौ
अनेककोटिस्पर्शात्मकप्रत्ययत्वे सत्यपि प्रमाणासिद्धत्वान्न संशयः ।
तद्विन्ने वस्तुनि तत्प्रत्ययोविपर्ययः यथा शुक्तिकायां रजतमितिज्ञानं ।
अनात्मन्यात्मेतिज्ञानं । वस्त्वनुल्लेखी किमित्यालोचनमात्रप्रत्ययोऽ
नध्यवसायः यथा पथि गच्छतस्तृणास्पर्शादिज्ञानम् ।

स्वतस्त्वपरतस्त्ववादः

अथैतद्विशलक्षणाप्रमाणस्य यत् प्रामाण्यं तस्य कथमुत्पत्तिः स्वतः परतो वा ? प्रामाण्योत्पत्तिः परत एव विशिष्टकार्यभ्य विशिष्टकारणाप्रभवत्वात् । ज्ञानं हि सामान्यं सम्यङ्मिथ्याज्ञानयोरुभयोरपि ज्ञानत्वात् । सम्यग्ज्ञानं मिथ्याज्ञानं तु तस्य विशेषः । अतः ज्ञानसामान्यस्य यान्युत्पत्तिकारणानि न तानि तद्विशेषभ्यः । प्रमाणाप्रमाणरूपयोः सम्यङ्मिथ्याज्ञानयोः भिन्नकारणाप्रभवत्व त् । ज्ञानसामान्यस्य कारणानि—प्रत्यक्षस्यैन्द्रियादीनि, अनुमानस्य लिङ्गादि, शाब्दस्य शब्दादि । प्रमाणात्मकप्रत्यक्षस्य तु न केवलमिन्द्रियाणि किंतु तत्स्थाः नैर्मल्यादयो गुणाः । तथैव प्रमाणभूतग्यानुमानस्य न परं लिङ्गं, किंतु लिङ्गभ्याविनाभावः । एवं प्रमाणात्मकशाब्दज्ञानस्य शब्द एव केवलो न कारणमपि तु, आप्तोक्तत्वरूपोगुणः । तथैव मिथ्याज्ञानरूपस्याप्राप्ताण्यस्य हेतवो दोषाः । तथा च यथाऽप्रामाण्यं परतः उत्पद्यते तथा प्रामाण्यमपि । न खलु परसामान्यसामग्री रक्तपटे हेतुस्तथा न ज्ञानसामान्यसामग्री प्रमाणज्ञाने हेतुः । तथा च प्रामाण्यं विज्ञानकारणातिरिक्तकारणजन्यं तद्विभक्त्यत्वात् अप्रामाण्यवत् । अथवा ज्ञानप्रामाण्ये भिन्नकारणजन्ये भिन्नकार्यत्वात् घटवत्त्ववत् । ततः स्थितं प्रामाण्यं परापेक्षमेवोत्पत्तौ ।

कथं तस्य ज्ञप्तिरिति चेत् अभ्यस्तविषये स्वतोऽनभ्यस्ते तु परतः । परिचितस्वप्नामत्ताकजलादिरभ्यस्तः । तदितरोऽनभ्यस्तः । अभ्यस्तविषये प्रामाण्यनिश्चयो न परापेक्षः, न हि तत्र प्रेक्षावतां निर्णयाकांक्षया । तत्र हि ज्ञेयज्ञानानन्तरं स्वत एव प्रवृत्तिप्राप्ति—

प्रतीतेः ।

अन्नभ्यस्तविषये तु प्रामाण्यनिश्चयः परापेक्षएव । तस्य हि तदेकविषयात् संवादकात् ज्ञानान्तराद्या, अर्थक्रियानिर्भासाद्या, अविनाभूतार्थदर्शनाद्या प्रामाण्यं निश्चीयते । तेषां च स्वतः प्रामाण्य-निश्चयान्नानवस्थावकाशः । एतच्चसर्वं प्रत्यक्षविषये । अनुमाने तु सर्वस्मिन्नपि स्वत एव प्रामाण्यमव्यभिचारिलिङ्गसमुत्पत्त्यात् । शाब्दे तु प्रमाणे दृष्टार्थेऽर्थाव्यभिचारस्य दर्शनात् संवादाद्यधीनः परतः प्रामाण्यनिश्चयः । अदृष्टार्थे तु संवादमन्तरेणापि आप्तोक्तत्वादेव प्रामाण्यविनिश्चयः इति । ततः प्रामाण्यस्य ज्ञप्तिः कथं चत स्वतः कथंचित् परत इति श्रद्धातव्यमिति ।

प्रमाणविशेषप्रत्यक्षस्वरूपम्

प्रमाणासामान्यस्वरूपमभिधाय तद्विशेषस्वरूपविवेचनमधुना प्रारभ्यते । तत् प्रमाणां द्विविधं, प्रत्यक्षं परोक्षं च । तत्र विशदज्ञानात्मकं प्रत्यक्षं । अग्निरस्तीति आप्तवचनात् धूमादिलिङ्गाच्चोत्पन्नाज् ज्ञाना-दयमग्निरिति प्रत्यक्षस्य नैर्मल्यं स्वानुभवसिद्धम् । यस्मिन् ज्ञाने ज्ञानान्तरस्य व्यवधानं न भवति, विशेषवत्तया प्रतिभासनं च भवति तत् प्रत्यक्षमित्यर्थः । तद् द्विविधं सांन्यवहारिकं पारमार्थिकं च । यज्ज्ञानं देश-तोविशदमीषभिर्मलं तत् सांन्यवहारिकं प्रत्यक्षम् । समीचीनो व्यवहारः सांन्यवहारः, स प्रयोजनमस्य तत् सांन्यवहारिकमन्दित्र्यकप्रत्यक्ष-मित्यर्थः । तस्याबग्रहेहाज्वायधारणा इति चत्वारो भेदाः । तत्र विषयविषयिसन्निपातसमयान्तरमाद्यग्रहणमवग्रहः, यथा चक्षुषा

शुक्लं रूपमिति ग्रहणम् । अवग्रहगृहीतेऽर्थे तद्विशेषाकाङ्क्षणीया यथा शुक्लं रूपं वलाका भवेत् । विशेषनिर्देशनाद् यथात्म्यावगमनमवायः, यथा-उत्पतननिपतनपक्षावित्तेपादिभिर्वलाकैवेयं न पताकेति । अने- तस्य कालांतरेऽविस्मरणाकारणं धारणा, यथा सैवेयं बलाका पूर्वाह्ने- यामहमद्राक्षमिति ।

एतदवग्रहादिज्ञानचतुष्टयस्य निदर्शनान्नरंमपीदं स्पष्टप्रतिपत्त्यर्थं ज्ञानव्यम-यथायं पुरुष इति अवग्रहः, ततः पुरुष इति निश्चितेऽर्थे किमय दक्षिणात्य उतौदीच्य इति संशये मति दक्षिणात्येन भवि- तव्यमिति तन्निगसायेहाख्यं ज्ञानं जायते । पुनः भाषादिविशेष- निर्ज्ञानाद् दक्षिणात्य एवाऽयमिति अवायः एतदेव स्मृतिजनन- समर्थं ज्ञानं धारणा प्रोच्यते यद्वशात् स दक्षिणात्य इत्येवं स्मरणं जायते ।

ननु पूर्वपूर्वज्ञानगृहीतविषयग्राहकत्वादेतेषां धारावादिवद- प्रामाण्यप्रसंगः इति चेन्न विषयभेदेनागृहीतग्राहकत्वात् । एतदव- ग्रहादिचतुष्टयं यदेन्द्रियेण जन्यते तदैन्द्रियप्रत्यक्षमित्युच्यते । यदा पुन- रनिन्द्रियेण (मनसा) तदाऽनिन्द्रियप्रत्यक्षमभिधीयते ।

इन्द्रियाणि स्पर्शनरमनघ्राणचक्षुःश्रोत्राणि । अतीन्द्रियं तु मनः तद्वद्वयहेतुकमिदं लोकसंव्यवहारे प्रत्यक्षमिति प्रसिद्धत्वात् सांख्यव- हारिकप्रत्यक्षमित्युच्यते । तदुक्तं “इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तं देशतः सां- ख्यवहारिकं” । इदं चामुख्यप्रत्यक्षमुपचारसिद्धत्वात् वस्तुस्तु परो- क्षमेव, इन्द्रियजन्यत्वेन मतिज्ञानत्वात् ।

ननु प्रत्यक्षस्यैन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तत्वमेव वथं, अर्थालोकयोग्यं नस्य कारणत्वादिति चेन्न. अर्थालोकयोग्यमिन्द्रियकारणत्वानुपपत्तेः । अर्थाभावेऽपि केशमशकादिज्ञानोत्पत्तेः । आलोकस्यापि न ज्ञानकारणत्वं, तदन्वयव्यतिरेकाभावात् । आलोकसत्वेऽपि घृकादीनां ज्ञानोत्पत्त्यभावात् । तदभावेऽपि च रात्रौ नक्तंचगादीनां ज्ञानोत्पत्तेः ।

मवेथा विशदं पारमार्थिकं प्रत्यक्षं । यज्ज्ञानं साकल्येन स्पष्टं तत्पारमार्थिकं प्रत्यक्षं तदेव मुख्यप्रत्यक्षमिति निगद्यते । तद् द्विविधं सकलं विकलं च । तत्र पुद्गलद्रव्यपर्यायविषयं विकलं । तदपि द्विविधमवधिज्ञानं मनःपर्ययज्ञानं च । यद् द्रव्यक्षेत्रकालभावमर्यादया पुद्गल (रूपि) द्रव्यस्य कांश्चित् पर्यायान विजानाति तदवधिज्ञानं मर्यादारूपत्वात् । यत् पुनः परमनोगतपुद्गलद्रव्यविषयं तन्मनःपर्ययज्ञानं । एतच्च ज्ञानद्वयं स्वस्वावरणावीर्यान्तर्गतवर्मक्षयोपशमाद् समुत्पद्यते । पूर्वोक्तं सांख्यावहारिकप्रत्यक्षमपि स्वावरणाक्षयोपशमात् संजायते सर्वद्रव्यपर्यायविषयं सकलं । तच्च ज्ञानावरणादिघातिकमेतत्तुष्टयनिरवशेषक्यादाविर्भूतं केवलज्ञानमेव लोकालोकप्रकाशकं, “सर्वद्रव्यपर्यायेषु केवलस्य” इति तत्त्वार्थसूत्रं प्ररूपणात् । तदेवमवधिमनःपर्ययकेवलं ज्ञानत्रयं सर्वतो वैशद्यमात्मसात्प्रसापेक्षत्वात् ।

ननु अक्षं नाम चक्षुरादिकमिन्द्रियं तत्प्रतीत्य यदुत्पद्यते तस्यैव प्रत्यक्षत्वमुचितं नात्यस्य इति, तदसत्, आत्मसात्प्रसापेक्षाणामिन्द्रियनिरपेक्षाणामप्यवधिमनःपर्ययकेवलानां प्रत्यक्षत्वाविरोधात् । इन्द्रियजन्यत्वाभावेऽपि तेषां विशदप्रतिभासात्मकत्वात् प्रत्यक्षत्वं ।

न खलु इन्द्रियजन्यत्वं प्रत्यक्षत्वप्रयोजकमपि तु विशदप्रतिभासा-
त्मकत्वं ।

कथं पुनरेतेषां प्रत्यक्षशब्दवाच्यत्वमिति चेत् रूढितं इति । अथवा
अश्नुते अक्ष्णोति वा व्याप्नोति सकलद्रव्यक्षेत्रकालभावानिति अक्ष
आत्मातन्मात्रापेक्षोत्पत्तिकं प्रत्यक्षमिति । तर्हि इन्द्रियजन्यस्याप्रत्यक्षत्वं
स्यात् इति चेन्न, इन्द्रियजन्यज्ञानस्य वस्तुतोऽप्रत्यक्षत्वात्, उपचारत एव
तस्य प्रत्यक्षत्वस्वीकारादित्युक्तमेव । उपचारमूलं तु तस्य देशतो विश-
दत्वमिति । एतेनाक्षेभ्यः इन्द्रियेभ्यः पगवृत्तं परोक्षमित्यपि निगस्तं ।
अवैशद्यस्यैव परोक्षलक्षणात्वात् । नन्वतीन्द्रियप्रत्यक्षकल्पनाऽसंभ-
वेति चेन्न, अर्हतोऽतीन्द्रियप्रत्यक्षस्य संभवात् । तस्य सर्वज्ञत्वात् ।
नन्वियमपि तादृश्येव कल्पना सर्वज्ञत्वासंभवादिति न वाच्यं,
अनुमानतः सर्वज्ञत्वसिद्धेः । तथाहि कश्चित् पुरुषः सकलपदार्थ-
साक्षात्कारी, तद्ब्रह्मण्यस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबंधप्रत्ययत्वात् ।
योयद्ब्रह्मण्यस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबंधप्रत्ययः स तत्साक्षात्कारि
यथाऽपगततिमिरं लोचनं रूपसाक्षात्कारीत्यनुमानेन सर्वज्ञत्व-
सिद्धेः । सर्वज्ञसामान्यसाधनानन्तरं-अर्हन् सर्वज्ञो निर्दोषत्वात्,
यस्तु न सर्वज्ञो नासौ निर्दोषो यथा रथ्यापुरुष इति केवलव्यतिरे-
किणानुमानेनार्हतः सर्वज्ञत्वं साध्यते । कथं तस्य निर्दोषत्वमिति
चेत् युक्तिशास्त्राविरोधवाक्त्वादिति । तदपि तदभिमतस्य मुक्तिसंसार-
कारणस्याऽनेकांतात्मकनस्त्वस्य च प्रमाणाबाधितत्वात् सुव्यवस्थितमेव ।

प्रमाणविशेषपरोक्ष वरूपम्

अविशदप्रतिभासं परोक्षं । तत् पञ्चविधः, स्मृतिः, प्रत्यभिज्ञानं

तर्कानुमानप्रागमश्चेति । पञ्चविधमप्येतत् ज्ञानान्तरसापेक्षत्वेनैवो-
त्पद्यते । स्मृतेः पूर्वानुभवापेक्षा, प्रत्यभिज्ञानस्य स्मृत्यनुभवापेक्षा,
तर्कस्यैतत्त्रयापेक्षा । अनुमानस्य लिङ्गप्रत्यक्षाद्यपेक्षा । आगमस्य च
शब्दश्रवणाद्यपेक्षेति पञ्चस्वपि परोक्षप्रमाणेषु ज्ञानान्तरापेक्षा । प्रत्यक्षे
तु न तथा, स्वातंत्र्येणैव तस्योत्पत्तेः ।

स्मृतिप्रत्यभिज्ञानतर्काणां पृथक्प्रामाण्यसमर्थनम्

स्मृतिप्रामाण्यसमर्थनं—तदित्याकारा प्रागनुभूतवस्तुविषया
स्मृतिः यथा स देवदत्तः । केचित् स्मृतेः प्रामाण्यं न स्वीकुर्वन्ति तन्न
समीचीनं । स्मृतेरनुभूतार्थविषयत्वेन गृहीतप्राहित्वादप्रामाण्यमिति
न वक्तव्यं, परिच्छिन्नविशेषसद्भावात् न खलु यथा प्रत्यक्षे विशदाकार
नया प्रतिभासस्तथैव स्मृतौ तत्र तस्या वैशद्याऽप्रतीतेः । न च तस्या
विसम्वादादप्रामाण्यं, दत्तप्रहादिविलोपापत्तेः । तद्गृहीतेर्धे स्वयं
स्थापितनिक्षेपादौ प्राप्तिप्रमाणांतरप्रवृत्तिजनकणाविसम्वादप्रतीतेः ।
यत्र तु विसम्वादस्तत्र स्मृतेराभासत्वं प्रत्यक्षाभासवत् । यदि स्मृतेः
प्रामाण्यं न स्वीक्रियेत तर्हि तदधीनः नि खलोऽपि लोकव्यव-
हारोऽविश्वसनीयः स्यात् । स्मृतेरप्रामाण्ये तु अनुमानवार्ताऽपि
दुर्लभा । तथाव्याप्तेरविषयीकरणे तदुत्थानायोगात् । ततोनुमान-
स्य प्रामाण्यं स्वीकुर्वद्भिः स्मृतेरवश्यमेव प्रामाण्यमङ्गीकर्तव्यमिति ।

प्रत्यभिज्ञानप्रामाण्यसमर्थनं—दर्शनस्मरणाकारणाकं संकलनं प्रत्य-
भिज्ञानं । तदनेकविधं - एकत्वसादृश्यवैसादृश्यप्रतियोग्यादिभेदात् ।
तदेवेदमिति एकत्वप्रत्यभिज्ञानं, यथा स एवायं देवदत्तः । तत्सदृश-
मिति सादृश्यप्रत्यभिज्ञानं, यथा गोसदृशोगवयः । तद्विलक्षणमिति

वैसादृश्यप्रत्यभिज्ञानं, यथा गोविलक्षणो महिषः । तत्प्रतियोगीति तुलनाप्रत्यभिज्ञानं, यथा इदमस्माद् दूरमिति ।

ननु प्रत्यभिज्ञायाः प्रत्यक्षप्रमाणरूपत्वात् परोक्षरूपतयाऽत्राभिधानमयुक्तं, तथा हि प्रत्यक्षं प्रत्यभिज्ञा इन्द्रियान्वयव्यतिरेकानुविधानात् तदन्यप्रत्यक्षवत् ; तन्न समीचीनं, प्रत्यभिज्ञायामिन्द्रियान्वयव्यतिरेकानुविधानस्यासिद्धेः । अन्यथा प्रथमव्यक्तिदर्शनकालेऽपि अस्योत्पत्तिः स्यात् । न च स्मृतिसहायमिन्द्रियं प्रत्यभिज्ञानं जनयतीति वाच्यं, प्रत्यक्षस्य स्मृतिनिरपेक्षत्वात् । तस्मात्पेक्षत्वेऽपूर्वार्थमाज्ञात्कारित्वाभावः स्यात् । प्रत्यक्षं हीन्द्रियसम्बद्धमेवार्थं प्रकाशयति, प्रत्यभिज्ञानं तु पूर्वोत्तरविवर्तवर्त्यैकत्वविषयम् ।

ननु स एवायमित्यादि प्रत्यभिज्ञानं नैकं ज्ञानं स इत्युल्लेखस्य स्मृतिरूपत्वात् अयमित्युल्लेखस्य च प्रत्यक्षत्वात् । नचाभ्यां व्यतिरिक्तं ज्ञानमस्ति यत् प्रत्यभिज्ञानशब्दवाच्यं भवेत् । नाप्यनयोरेकत्वं प्रत्यक्षानुमानयोरपि तत्प्रसङ्गात् । विशदेतरूपतया तयोर्भेदे स्मृतिप्रत्यक्षयोरपि भेदः स्यात्, इत्येतत् सर्वं न युक्तिसंगतम् । स्मृतिप्रत्यक्षोत्पन्नस्य पूर्वोत्तरविवर्तवर्त्यैकद्रव्यविषयस्य सङ्कलनात्मकज्ञानस्यैकस्य प्रत्यभिज्ञानत्वेनानुभवसिद्धत्वात् । न खलु केवला स्मृतिरेव भूतवर्तमानपर्यायवर्तिद्रव्यं संवलयितुं समर्था, तस्या भूतीतपर्यायमात्रविषयत्वात् । नापिप्रत्यक्षं तस्य वर्तमानपर्यायमात्रगोचरत्वात् ।

कथं च प्रत्यभिज्ञानास्वीकारेऽनुमानप्रवृत्तिः । पूर्वधूमसदृशधूमदर्शनादग्नेरनुमानं भवति । न च प्रत्यभिज्ञानं विना तेन सदृशोऽयं धूम इति प्रतिपत्तिरस्ति ।

ननु एकत्वमेव प्रत्यभिज्ञा सादृश्यज्ञानं तूपमानमिति चेन्न । तथा सति वैलक्षण्यज्ञानं किन्नाम प्रमाणां स्यात् । यथैवगोदर्शनाहित-संस्कारस्य गवयदर्शिनोऽनेन समानः स इति प्रतिपत्तिः तथा महिष्यादिदर्शिनोऽनेन विलक्षणाः स इति वैलक्षण्यप्रतीतिरप्यस्ति । तथा च प्रत्यभिज्ञानलक्षणाक्रान्तत्वेन पूर्वोक्तानां सर्वेषां प्रत्यभिज्ञानत्वमेव ।

तर्कस्यपृथक् प्रामाण्यसमर्थनम्-व्याप्तिज्ञानं तर्कः । साध्यसाधनयो-र्गम्यगमकभावप्रयोजको व्यभिचारगंधासहिष्णुः सम्बन्धविशेषो व्याप्तिः । स एवाविनाभाव इत्यपि कथ्यते । अविनाभावापरनाम्न्याः एतस्याः व्याप्तेः प्रमितौ यत् साधकतमं तदिदं तर्कस्थं प्रमाणां पृथगेव । अनेन हि साध्यसाधनसम्बन्धाज्ञाननिवृत्तिः क्रियते । अस्योदाहरणं तु यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राऽग्निरिति । तर्को हीमां व्याप्तिं सर्वदेशकालोपसंहारेण विषयीकराति । यस्मिन् कस्मिंश्चिद्देशे, यस्मिन् कस्मिंश्चित् काले, यावान् कश्चिद् धूमः सोऽग्निजन्मा भवति अग्नजन्मा वा न भवतीत्येवंरूपः सर्वोपसंहारः । प्रत्यक्षस्य तु सन्निहितवर्तमानविषयत्वान्न व्याप्तिप्रकाशकत्वम् । ननु यद्यपि प्रत्यक्षमात्रं व्याप्तिविषयीकरणे समर्थं न भवति तथापि स्मरणाप्रत्यभिज्ञानसहकृतः प्रत्यक्षविशेषस्तां विषयीकर्तुं शक्नुयादिति किं तर्कनाम्ना पृथक्प्रमाणेनेति चेन्न । सहकारिशतसमवधानेऽपि प्रत्यक्षस्य विषयान्तरप्रवृत्त्ययोगात् । वस्तुतस्तु स्मरणां, प्रत्यभिज्ञानं, भूयोदर्शनरूपं प्रत्यक्षं च मिलित्वा एतादृशमेकं ज्ञानं समुत्पादयन्ति यद्व्याप्तिग्रहण-समर्थं, तर्कोऽपि स एव ।

ननु श्रमुमानं व्याप्तिं गृहीयादिति चेन्न, प्रकृतानुमानापरानुमान-
कल्पनायामन्योन्याश्रयाऽनवस्थाऽवतारात् । प्रत्यक्षपृष्ठभावी विकल्पो-
व्याप्तिं गृह्णातीतिपक्षेपि तद्विकल्पस्याप्रमाणात्वे कथं तद्गृहीतव्याप्तौ
समाश्वासः, प्रमाणात्वे तु प्रत्यक्षानुमानातिरिक्तः तर्क एवेति सिद्धं
तर्कार्थं पृथक्प्रमाणमिति ।

ननु व्याप्यारोपेण व्यापकारोपरूपस्तर्को मिथ्याज्ञानमेवेति चेन्न,
तस्य मिथ्याज्ञानत्वेऽनुमानस्य न कदाचिदपि प्रामाण्यं स्यादिति
तर्कस्य प्रामाण्यमवश्यमेव स्वीकर्तव्यम् ।

अनुमानप्रामाण्यसमर्थनम्—साधनात् साध्यविज्ञानमनुमानं । यथा
पर्वता वह्निमान् धूमादिति । साधनमन्यथानुपपत्येकलक्षणां, सा-
ध्यविनाभावित्वेन निश्चितो हेतुरिति प्रोक्तत्वात् । साध्यं तु इष्टा-
द्याधितासिद्धरूपं । तथा चाविनाभावैकलक्षणासाधनज्ञानाद् यत्
साध्यज्ञानं भवति तदनुमानं । तस्य द्वौ भेदौ, स्वार्थानुमानपरार्था-
नुमानविकल्पात् । स्वप्रतिपत्तिहेतुः स्वार्थानुमानं, परप्रतिपत्तिहेतुश्च
परार्थानुमानं । स्वयमेवनिश्चिताद् धूमादयं प्रदेशो वह्निमानितिज्ञानं
यदा भवति तदा तत् स्वार्थानुमानं प्रोच्यते । अस्य स्वार्थानुमानस्य
त्रीणि अङ्गानि धर्मी, साध्यं, साधनञ्च । तत्र साधनं गमकत्वेनाङ्गं,
साध्यं गम्यत्वेन, धर्मी तु साध्यधर्माधारत्वेन । पक्षो हेतुरित्यङ्गद्वय-
मपि स्वार्थानुमानस्य । एतत्तु विवक्षायाः वैचित्र्यात्, साध्यधर्म-
विशिष्टस्य धर्मिणा एव पक्षत्वात् ।

परोपदेशापेक्षसाधनज्ञानाद् यत् साध्यविज्ञानं भवति तत्परार्था-
नुमानं । प्रतिज्ञाहेतुरुपपरोपदेशात् श्रोतुरुत्पन्नं साधनज्ञानहेतुकं

साध्यपरिज्ञानं परार्थानुमानमित्यर्थः । पर्वतोऽयं वह्निमान धूम-
वत्त्वान्यथानुपपत्तेः, तथैव धूमवत्त्वोपपत्तेरिति वाच्यमाकर्ण्य तद्-
वाक्यार्थं विचारयतः स्मृतव्याप्तिकस्य श्रोतुमनुमानमुपजायते । एतस्य
परार्थानुमानप्रयोजकवाक्यस्य स्वार्थानुमानवत् द्वौ अवयवौ, प्रतिज्ञा
हेतुश्चेति । तत्र पक्षवचनं प्रतिज्ञा, यथा धूमवत्त्वान्यथानुपपत्तेरिति
तथैव धूमवत्त्वोपपत्तेरिति वा । अनयोर्हेतुप्रयोगयोर्वाचित्वैव चञ्च्यमात्रं,
प्रथमे निषेधमुखेन कथनं द्वितीये तु विधिमुखेनेति द्वयोरेकमेव
प्रयोक्तव्यं धूमादित्यपि प्रयोक्तुं शक्यते वेति ।

नैयायिकास्तु परार्थानुमानस्य पञ्चावयवान् स्वीकुर्वन्ति, प्रतिज्ञा-
हेतुदाहरणोपनयनिगमनाख्यान । तत्तु नावश्यकं पूर्वोक्ताभ्यां
द्वाभ्यामेवावयवाभ्यां प्रतिज्ञाहेतुरूपाभ्यां पर्याप्तत्वात् । वीतराग-
कथायां तु शिष्याभिप्रायानुरोधेन यद्यपि अवयवाधिक्यमपि स्यात्
किन्तु विजिगीषुकथायां प्रतिज्ञाहेतुरूपावयवद्वयेनैव पर्याप्तेः अन्यै-
रवयवैः न किमपि प्रयोजनम् । विजिगीषुकथा हि वादिप्रतिवादिनोः
स्वमतस्थापनार्थं प्रवर्तमानो वाग्व्यापारः । गुरुशिष्याणां जिज्ञासूनां
वा समद्वेषरहितानां तस्वनिर्णयपर्यन्तं प्रवर्तमानो वचनव्यवहारो
वीतरागकथा । वादस्तु विजिगीषुकथारूपः, तस्मिन् न पूर्वोक्तावयव-
धिक्यस्य प्रयोजनं । वीतरागकथायां तु शिष्यानुरोधेन द्वौ वा त्रयो वा
चत्वारो वा पञ्च वा, अवयवा भवन्ति । “प्रयोगपरिपाटी तु प्रतिपा-
द्यानुरोधतः” इत्युक्तत्वात् । के ते पञ्चावयवा इति चेत्, पर्वतो वह्नि-
मानितिप्रतिज्ञा, धूमवत्त्वादितिहेतुः यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्र वह्निर्यथा
महानसः यत्र वह्निर्नास्ति तत्र धूमोऽपि नास्ति यथा महाह्रदः

इति उदाहरणं, धूमवांश्चायमित्युपनयः, तस्माद् बह्निमानिति-
निगमनम् ।

ननु भवद्विरुक्तमन्यथानुपपत्त्येकलक्षणां साधनं तत् त्रिरूपं
पञ्चरूपं वा । पक्षधर्मसपक्षसत्त्वविपक्षव्यावृत्तयो हि हेतोः त्रीणि
रूपाणि । पञ्चरूपाणि तु एतत्त्रयविशिष्टावाधितविषयत्वासत्प्राति-
पक्षत्वे । यदि हेतोः त्रैरूप्यं पाञ्चरूप्यं वा लक्षणां स्यात् का हानिरिति
चेन्न, त्रैरूप्ये पाञ्चरूप्ये वा हेतोर्लक्षणे ऽ व्याप्त्यतिव्याप्तिदोषापत्तेः ।
उद्देष्टव्यति शकटं कृत्तिकोदयादित्यादिसङ्केतौ त्रैरूप्यपाञ्चरूप्याभावे-
ऽपि गमकत्वदर्शनादव्याप्तिः । गर्भस्थो मैत्रतनयः श्यामो मैत्रतनय-
त्वादित्यादि असङ्केतौ त्रैरूप्यपाञ्चरूप्यसंभवेऽपि गमवत्त्वाददर्शना-
दतिव्याप्तिः । अन्यथानुपपन्नत्वं हेतोर्लक्षणां तु न कुत्रापि अतिव्या-
प्नोति । न च तस्य कुत्रचिदव्याप्तिः, अत एतदेव हेतोः समीचीनं
लक्षणां । यत्रान्थानुपपत्तिस्तत्र न त्रैरूप्यस्य पाञ्चरूप्यस्य वा ऽऽ व-
श्यकता । यत्र चैषा नास्ति तत्र निरर्थकमेतद्द्वयं । तथा चोक्तम्—

अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्रत्रयेण किम् ।

नान्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम् ।

इदं बौद्धानुदिश्य । नैयायिकान् प्रतितु—

अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र किं तत्र पञ्चभिः ।

नान्यथानुपपन्नत्वं यत्र किं तत्र पञ्चभिः ।

एष हेतुः संक्षेपतो द्विविधः । विधिरूपः प्रतिषेधरूपश्चेति । विधि-
रूपोऽपि द्विविधो, विधिसाधकः प्रतिषेधसाधकश्चेति । तत्र प्रथमोऽनेक-
विधः — कश्चित्कार्यरूपः यथापर्वतो बह्निमान् धूमवत्त्वादिति । कश्चित्

कारणरूपो यथा वृष्टिर्भविष्यति विशिष्टमेवान्यथानुपपत्तेरिति । कश्चिद्विशेषरूपो यथा वृत्तोऽयं निम्बत्वात् । कश्चित्पूर्वचरो यथा उदेष्यति शकटं कृत्तिकोदयात् । कश्चिदुत्तरचरो यथा उदगाद् भरणी प्राक् कृत्तिकोदयात् । कश्चित्सहचरो यथा आम्रं रूपवत् रसवत्त्वात् । एते हि हेतवो भावरूपा भावरूपानेवान्यादीन् साधयन्तीति विधिसाधकविधिरूपाः प्रोच्यन्ते । एतएवाविरुद्धोपलब्धय इत्यप्युच्यन्ते ।

द्वितीयस्तु निषेधसाधकः विरुद्धोपलब्धिरिति यावत्, यथा नास्य मिथ्यात्वं आस्तिक्यान्यथानुपपत्तेः । यथा वा नास्ति वस्तुनि सर्वथैकान्तः अनेकान्तात्मकत्वान्यथानुपपत्तेः ।

प्रतिषेधरूपोऽपि हेतुर्द्विविधो विधिसाधकः, प्रतिषेधसाधकश्चेति । आद्यो यथा अस्त्यत्र प्राणिनि सम्यक्त्वं विपरीताभिनिवेशाभावात् । द्वितीयो यथा नास्त्यत्र धूमो वह्नेरनुपलब्धेः । अनयोः प्रथमो विरुद्धानुपलब्धिः द्वितीयस्तु अविरुद्धानुपलब्धिरित्यपि निगद्यते । पूर्वोक्तहेतुलक्षणारहिता ये हेतवस्तेहेत्वाभासा एव । हेतुलक्षणा-रहितत्वेऽपि हेतुवदवभासमानत्वात् । ते च चत्वारोऽसिद्धविरुद्धानैकान्तिकाकिञ्चित्करभेदात् । तत्र असत्सत्तानिश्चयोऽसिद्धः, तस्य-द्वौ भेदौ, प्रथमः स्वरूपासिद्धो यथा शब्दः परिणामी चाक्षुषत्वात् । शब्दस्य श्रावणात्वाच्चाक्षुषत्वाभावो निश्चितः इतिस्वरूपासिद्धत्वमस्य । द्वितीयः संदिग्धासिद्धो यथा कश्चिन्मुग्धबुद्धिं प्रत्याह—आम्रत्र धूमात् तस्य वाष्पादिभावेन भूतसंघाते संदेहात् ।

साध्यविरुद्धव्याप्तोविरुद्धः यथा, अपरिणामी शब्दः कृतकत्वात् । कृतकत्वं हि अपरिणामविरोधिना परिणामेन व्याप्नोति ।

विपक्षेऽप्यविरुद्धवृत्तिरनैकान्तिकः । स द्विविधः, निश्चितवृत्तिः शङ्किकतवृत्तिश्च । तत्र प्रथमः अनित्यः शब्दः प्रमेयत्वाद् घटवत् । आकाशे नित्येऽप्यस्य निश्चयादस्य निश्चितवृत्त्यनैकान्तिकत्वं । द्वितीयस्तु नास्ति सर्वज्ञो वक्तृत्वात् सर्वज्ञत्वेन वक्तृत्वाधिरोधादस्य शङ्कितवृत्त्यनैकान्तिकत्वं । ज्ञानोत्कर्षे वचनानामपकर्षादर्शनात् ।

सिद्ध प्रत्यक्षादिवाधिते च साध्ये हेतुरकिञ्चित्करः । सिद्धः श्रावणः शब्दः शब्दत्वात् । किञ्चिदकगणादस्याकिञ्चित्करत्वं । यथाऽनुष्णोऽग्निर्द्रव्यत्वादित्यादौ किञ्चित्कर्तुमशक्यत्वादकिञ्चित्करत्वमस्ति ।

आगमप्रमाणस्वरूपं-आप्तवाक्यादिनिबन्धनमर्थज्ञानमागमः । आप्तस्तु यथार्थवक्ता । यो यत्राऽवञ्चकः स तत्राऽऽप्तः । इदं च व्यवहारापेक्षयाऽऽप्तलक्षाणां, आगमभाषया तु आप्तः प्रत्यक्षप्रमितसकलार्थत्वे सति परमहितोपदेशकोनिरुच्यते । परमहितं तु निःश्रेयसं तदुपदेश एव अर्हतः प्राधान्येन प्रवृत्तेः । तस्यैव केवलज्ञानप्रमितसकलार्थत्वे सति परमहितोपदेशकत्वादाप्तत्वं । यद्यपि सिद्धपरमेष्ठी अपि सकलपदार्थप्रत्यक्षदृष्टा तथापि न स आप्तस्तस्य परमहितोपदेशकत्वाभावात्, तदभावश्चशरीराद्यभावात् ।

ननु अर्थस्य कोऽर्थः यज्ञज्ञानमागमः प्रोच्यते । अर्थोह्यनेकांतः अनेके अन्ताः अनुवृत्तव्यावृत्तप्रत्ययगोचराः सामान्यविशेषादयो धर्माः यस्य सोऽनेकांतः ।

ननु आगमस्यापौरुषेयत्वान्नित्यत्वाच्च कथमाप्तवाक्यनिबन्धनत्वमिति चेन्न, आगमस्य सर्वथाऽपौरुषेयत्वनित्यत्वाभावात् । आ-

गमो हि द्रव्यादिसामान्यापेक्षया अनादिनिधन इष्यते, नहि केनचित् पुरुषेणा क्वचित् कदाचित् कथंचिदुत्प्रेक्षितः । द्रव्यादिविशेषापेक्षया तु आदिरन्तश्च भवतीत्याप्तवाक्यनिबन्धनत्वमागमस्योचितमेव ।

अधुना प्रमाणस्वरूपसंख्यानिरूपणानतरं तद्विषयफलयोगि किञ्चित् प्रस्तूयते । प्रमाणस्य विषयो हि सामान्यविशेषात्मकं वस्तु । न केवलं सामान्यं, नापि केवलं विशेषो, नापिद्वयं स्वतंत्रम्; किन्तु तदात्मकं वस्तु तस्यैव वस्तुत्वात् । तथाचोक्तं—“अनुवृत्तव्यावृत्तप्रत्ययगोचरत्वात् पूर्वोत्तराकारपरिहारावाप्तिस्थितिजन्यपरिणामेनार्थक्रियोपपत्तेश्च ।” गौर्गौरित्यादिप्रत्ययोऽनुवृत्ताकारः । श्यामः शबल इत्यादि प्रत्ययश्च व्यावृत्ताकारः । वस्तु पूर्वाकारं जहाति तदानीमेव चोत्तराकारं स्वीकरोति द्रव्यात्मना च तदेव तिष्ठति । एतेन वस्तुनि चत्वारो धर्माः सिद्धा भवन्ति । सामान्यद्वयं विशेषद्वयं चेति । एकं तिर्यक् सामान्यं सदृशपरिणामात्मकं खण्डमुण्डादिषु गोत्ववत् । परापरपर्यायव्यापिद्रव्यमूर्ध्वतः सामान्यं द्वितीयं, स्थासादिपर्यायेषु मृत्तिकावत् । तथैव एकः पर्यायाख्यो विशेषः एकस्मिन् द्रव्ये क्रमभाविपरिणामरूपः आत्मनि हर्षविषादादिवत् । द्वितीयोऽर्थान्तरगतविसदृशपरिणामात्मको व्यतिरेकाख्योगोमहिषादिवत् ।

प्रमाणफलं तु द्विविधं । साक्षान्फलमज्ञाननिवृत्तिः, परम्परया तु हानोपादानोपेक्षाः । तत्फलं प्रमाणादभिन्नं भिन्नं च । यः प्रमिमीते तस्यैवाज्ञाननिवृत्तिर्भवति, स एव जहात्याद्यन्त उपेक्षते चेति प्रतीति-सकलजनानुभवसिद्धा । अतः प्रमाणफलयोरभेद एव । करणा-क्रियापरिणामभेदाच्च भेद इति । प्रमाणं हि करणं, तत्फलं तु प्रमितिरूपा क्रिया इति ।

॥ इति द्वितीयोऽध्यायः ॥

तृतीयोऽध्यायः

नयस्वरूपम्

प्रमाणांनैरधिगम इति पदार्थाधिगमहेतुत्वेन निर्दिष्टयोः प्रमाणा-
नययोः प्रमाणां व्याख्यातं । साम्प्रतं नयो व्याक्रियते ।

नयो हि प्रमाणाविकल्पः तस्यविकलादेशत्वात् । तथा चोक्तं-
“सकलादेशः प्रमाणाधीनो विकलादेशो नयाधीनः ।” प्रमाणातो वस्तु
परिगृह्य परिणतिविशेषापेक्षयाऽर्थाविधारणां नयस्य प्रयोजनं ।
एतदेव स्पष्टयितुं शास्त्रकारैस्तभ्यानेकानि लक्षणाणि निरुक्तानि ।
तथा हि-वस्तुन्यनेकान्तात्मन्यविरोधेन हेत्वर्पणात् साध्यविशेषस्य
याथात्म्यप्रापणाप्रवणप्रयोगो नयः । अथवा नानास्वभावेभ्यो
व्यावृत्त्य एकस्मिन् स्वभावे वस्तु नयति प्राप्नोतीति नयः । अथवा
श्रुतप्रमाणाविकल्पोनयः । ज्ञातुरभिप्रायोवा नयः । इमानि च
सर्वाणि लक्षणाणि एकमेवार्थं प्रतिपादयन्ति । प्रमाणां हि द्रव्यपर्या-
यात्मकं सामान्यविशेषात्मकं वा वस्तु विजानाति । नयस्य तु न
तादृशं सामर्थ्यं । स हि वस्तु विजानन् केवलं तस्य द्रव्यत्वांशं
विजानीयात् पर्यायत्वांशं वा । तत् न सकलं वस्तु, तादृशांशस्य
विकलत्वात् ! सकलं तु वस्तु द्रव्यपर्यायात्मकं । अत एव प्रमाणास्य
सकलादेशत्वं नयस्य च विकलादेशत्वं सुप्रसिद्धं ।

ननु स्वार्थनिश्चायकत्वान्नयः प्रमाणमिति चेन्न, तस्य स्वार्थैक-

देशनिर्णायलक्षणत्वात् प्रमाणाद्भिन्नत्वात् । ननु स्वार्थैकदेशो वस्तु
 अवस्तु वा, यदि वस्तु तर्हि तत्परिच्छेदको नयोऽप्रमाणं, यदि अव-
 स्तु तर्हि तद्विषयो नयो मिथ्याज्ञानमिति न वक्तव्यं । स्वार्थैकदेशो
 हि न वस्तु नाप्यवस्तु अपितु वस्त्वंशः । यथा समुद्रैकदेशो न समुद्रो
 नाप्यसमुद्रः अपि तु तस्यैक देशः । तन्मात्रो यदि समुद्रः तर्हि शेषांशो
 ऽसमुद्रः स्यात् । समुद्रबहुता वा भवेत् । तस्यासमुद्रत्वे तु क्व
 समुद्रवाग्विज्ञानप्रवृत्तिः । ननु नयो यदि वस्तुन एकमेवधर्मं गृह्णाति तर्हि
 तस्य मिथ्याज्ञानत्वं स्यात् । वस्तुन एक धर्मिकत्वाभावत् । तद्धि
 अनेकान्तात्मकमस्तीति चेन्न, अनेकान्तात्मकस्याऽपि वस्तुनः एक
 धर्मात्मिकत्वज्ञानमपि धर्मान्तरानिषेधकं सम्यग्ज्ञानमेव । तद्धीतर-
 धर्मनिषेधकं मिथ्याज्ञानं स्यादिति न नयस्य मिथ्याज्ञानत्वं, तस्य
 सापेक्षत्वात् । ततो नयस्य स्वार्थैकदेशनिर्णायलक्षणत्वं समीचीनम् ।

एष नयो द्विविधो द्रव्यार्थिकः पर्यार्यार्थिकश्चेति । द्रव्यार्थिकस्य
 त्रयो भेदाः, नैगमः संग्रहोव्यवहारश्चेति । निगमः संकल्पस्तत्रभवी
 नैगमः । अयं हि नयोऽनभिनिर्वृत्तार्थसंकल्पमात्रग्राही, यथा जले-
 न्धनादिद्याहरणं व्याप्रियमाणं कश्चित् पुरुषं कश्चित् पृच्छति किं-
 करोति भवान् स आह ओदनं पचामीति किन्तु न तदौदनपर्यायः
 स ब्रूहि तदर्थं व्याप्रियते सः । निगमोऽयमन्योन्यगुणप्रधान-
 भूतभेदाभेदप्ररूपकः । सर्वथाऽभेदवादस्तु तदाभासः । स्वजात्यविरोधे-
 नैकव्यमुपनीयाविशेषेण समस्तग्रहणान् संग्रहः यथा सत्, द्रव्यं घट
 इत्यादि । सदित्युक्ते सर्वेषां सत्ताधारभूतानां विशेपेण संग्रहो
 भवति । द्रव्यमित्युक्ते जीवाजीवतद्भेदप्रभेदानां संग्रहः । घट
 इत्युक्ते सर्वेषां घटबुद्धयभिधानविषयभूतानां संग्रहः । संग्रहो हि

प्रतिपक्षव्यपेक्षो यावन्मात्रतज्जातीयपदार्थग्राहकः । सर्वथा सन्मात्रग्राही तु तदाभासः । समग्रगृहीतभेदकोव्यवहारः । यथा यत् सत् तद् द्रव्यं गुणो वा । द्रव्यं तु जीवद्रव्यमजीवद्रव्यं वा । जीवाजीवावपि देवनारकादिर्घटादिश्चेति । काल्पनिको भेदस्तदाभासः ।

पर्यायार्थिकस्य चत्वारोभेदाः-ऋजुसूत्रः, शब्दः, समभिरूढः, एवंभूतश्चेति । ऋजुं प्रगुणं वर्तमानं सूत्रयतीति ऋजुसूत्रः । पूर्वपरान्त्रिकालविषयानतिशय्य वर्तमानकालविषयानादत्तेऽयं नयः । अतीतानागतयोर्विनिश्चानुत्पन्नत्वेन व्यवहाराभावात् ।

ननु वर्तमानपर्यायमात्रग्राहकत्वादस्य नयस्य लोकसंठयहारलोपप्रसङ्ग इति चेदत्रास्य नयस्य विषयमात्रप्रदर्शनं क्रियते । लोकमव्यवहारस्तु सर्वनयसमूहसाध्यः । न चायमतीतानागतयोर्निषेधं करोति । प्रतिपक्षसव्यपेक्षशुद्ध (वर्तमान) पर्यायमात्रग्राहित्वादस्य । क्षणिकैकान्तस्तु तदाभासः ।

लिङ्गसंख्याकालादीनां भेदाच्छब्दस्य भेदकथनं शब्दनयः । दारा भार्या कलत्रमित्यत्र लिङ्गभेदात् त्रयाणां भिन्नत्वं । जलमापो वर्षा ऋतु इत्यादौ संख्याभिन्नत्वाद् भिन्नत्वम् । विश्ववृश्वाऽस्य पुत्रो जनिता भाविश्रुत्यमासीदित्यादौ कालाभिन्नत्वाद् भिन्नत्वम् । अर्थभेदं विना शब्दानामेव नानात्वैकान्तस्तदाभासः ।

पर्यायभेदात् प्रदर्शयमानात्वनिरूपकः समभिरूढनयः । शब्दभेदश्चेदस्ति अर्थभेदेनापि अवश्यं भवितव्यम् । अन्यथा शब्दभेदस्य निरर्थकत्वं स्यात् । इन्दुनादिन्द्रः, शकनाच्छक्रः, पूर्वश्यात् पुरवरः

इत्यादिषु शब्दभेदार्थभेदोऽप्यस्त्येव । अथवा नानाऽर्थान् सम
तीत्यैकमर्थमाभिमुख्येन रूढः समभिरूढः, यथा गोरित्ययं शब्दो
यद्यपि वागाद्यनेकार्थेषु वर्तते तथापि पशुविशेषे रूढः, । अथवा यो
यत्र वर्तते स तत्र समेत्याभिरूढः समभिरूढः, यथा क्व भवानास्ते
स आह आत्मनीति । यद्यन्यस्यान्यत्र वृत्तिः स्यात् ज्ञानादीनां रूपा-
दीनां चाकाशे वृत्तिर्भवेत् । पर्यायनानात्वमन्तरेणापीन्द्रादिभेदकथनं
समभिरूढाभासः ।

क्रियाश्रयेण भेदप्ररूपणमेवंभूतः । एतन्नयापेक्षया स्वाभिधेय-
क्रियापरिणतिक्षणा एव स शब्दो युष्यते नान्यदा । यदैवेन्दति तदै-
वेन्द्रो नाभिषेचको न पूजकः । यदैव गच्छति तदैव गोर्न स्थितो न
शयित इति । क्रियानिरपेक्षत्वेन क्रियावाचकेषु काल्पनिकोव्य-
हारस्तदाभासः ।

एषु पूर्वे चत्वारोऽर्थनयाः अर्थप्रधानत्वात् । अर्थप्रधानत्वं च
शब्दापेक्षां विनाऽर्थप्ररूपणमात्रपरत्वं । अवशिष्टाश्च त्रयः शब्दनयाः
शब्दप्रधानत्वात् । शब्दप्रधानत्वं च शब्दापेक्षयाऽर्थप्ररूपकत्वं ।
एते सर्वेऽपि नयाः पूर्वपूर्वगहाविषयाः उत्तरोत्तराऽल्पविषयाश्चेति ।
तथाहि नैगमनयात् संग्रहोऽल्पविषयः सन्मात्रग्राहित्वात्तस्य । नैग-
मस्तु भावाभावविषयत्वाद् बहुविषयः । यथैव नैगमस्य भावे
संकल्पस्तथाऽभावेऽपि । व्यवहारः संग्रहादपि अल्पविषयः तद् भेद-
प्रभेदविषयत्वात् । संग्रहस्तु बहुविषयोऽभेदगोचरत्वात् । ऋजुसूत्र-
स्ततोऽप्यल्पविषयो वर्तमानपर्यायमात्रविषयत्वात् । व्यवहारस्तु
त्रिकालविषयत्वाद्बहुविषयः । ऋजुसूत्रे लिङ्गादिभेदे सत्यपि नार्थभेदः
स्वीक्रियतेऽतः शब्दनयस्तस्मादल्पविषयः । ऋजुसूत्रस्तुबहुविषयः ।

पर्यायभेदेनाभिन्नमर्थं प्रतिपादयतः शब्दाद् बहुविषयात् समभिरूढः
सूक्ष्मविषयः । स हि पर्यायभेदेन भिन्नमर्थं व्यनक्ति । क्रियाभेदेऽपि-
चाभिन्नमर्थं कथयतः समभिरूढाँन्नवभूतो बहुविषयः तस्य ततोऽ-
ल्पविषयत्वात् । एते नया गुणप्रधानतयाः परस्परतंत्राः सम्यग्दर्शन-
हेतवौ भवन्ति । एतच्च सर्वं नयानां प्ररूपणमागमभाषया व्यवहा-
रापेक्षया ।

अध्यात्मभाषया तु मूलनयौ द्वौ, निश्चयो व्यवहारश्चेति । तत्र
निश्चयोऽभेदविषयो, व्यवहारस्तु भेदविषयः । निश्चयोऽपि द्विविधः,
शुद्धनिश्चयोऽशुद्धनिश्चयश्च । निरुपाधिकगुणगुण्यभेदविषयकः शुद्ध-
निश्चयो यथा केवलज्ञानादयो जीवः । सोपाधिकतदभेदविषयको
ऽशुद्धनिश्चयो यथा मतिज्ञानादयो जीवः । व्यवहारो द्विविधः सद्भूत-
व्यवहारोऽसद्भूतव्यवहारश्च । तत्रैकवस्तुभेदविषयः सद्भूतव्यवहारः ।
भिन्नवस्तुविषयोऽसद्भूतव्यवहारः । सद्भूतव्यवहारोऽपि द्विविधः, उप-
चरितानुपचरिभेदात् । तत्र सोपाधिकगुणगुणिनोर्भेदविषय उपच-
रितसद्भूतव्यवहारो यथा जीवस्य मतिज्ञानादयोगुणाः । निरुपाधिक
गुणगुणिनोर्भेदविषयोऽनुपचरितसद्भूतव्यवहारो, यथा जीवस्य
केवलज्ञानादयो गुणाः । असद्भूतव्यवहारोऽपि द्विविधः उपचरि-
तानुपचरितभेदात् । तत्राऽसंश्लिष्टवस्तुसंबन्धविषयः प्रथमो यथा
देवदत्तस्य धनम् । संश्लिष्टवस्तुसंबन्धगोचरश्च द्वितीयो यथा
जीवस्य शरीरम् ।

स्याद्वादनिरूपणम्

वादः सिद्धान्तः । स्यात्प्रधानो वादः स्याद्वादः । स्यादित्येवं निपा-

तोऽनेकान्तवाचको द्योतको वा क्वचित् प्रयुज्यमानस्तद्विशेषणतया प्रकृतार्थं तत्त्वमवयवेन सूचयति प्रायशो निपातानां तत्त्वभावत्वा-
देवकारादिवत् । स्याद्वाद्दोहि सर्वथैकान्तत्यागात् सप्तभंगनयापेक्षः
स्वभावपरभावाभ्यां वस्तुनः सदसदादिव्यवस्थां प्रतिपादयति । वस्तु
हि न केवलं सत्, नापि केवलमसत्, अपि तु सदसदात्मकं द्रव्य-
पर्यायात्मकं सामान्यविशेषात्मकं नित्यानित्यात्मकमस्ति । वस्तुनः
उभयात्मकत्वं, तद्विभक्त्यतः सप्तभंगात्मकत्वं च प्रतीतिसिद्धं ।

स्याद्वाद्दो हि जैनागमस्य बीजं । तत्र वस्तुव्यवस्थायां सर्वत्रा-
स्याप्रतिहतव्यापारस्वीकागात् । एतद्वलम्बनेनासत्यमपि सत्यं स्यात् ।
एतत्तिग्गस्कारे तु सत्यमप्यसत्यमिति । निराग्रहवादोऽयं सर्वान् विग्र-
हान् निगकर्तुं क्षमः । एतदुपयोगेन त्रिषष्टिशतत्रयपाखण्डा अपि
समीचीनतां भजन्ते । एतदभावे तु न कदाचिदपि सत्यदर्शनं भवेत् ।
यथा षडन्धाः दृष्टितनः पुच्छपादमस्तकाद्यवयवान् परिगृह्य तस्यान्यथा
कल्पनां चक्रुस्तथैव स्याद्वादचक्षुर्विरहिताः पदार्थं याथाभ्येन ज्ञातु-
मशक्नुवन्तस्यान्यथाकल्पनं विदधति । न चास्य स्याद्वादस्यानेकान्त-
वादापरनामधेयस्य केवलं शास्त्रेष्वेवोपयोगो । वस्तुतस्तु इमं विना
लोकस्य व्यवहारोऽपि न सर्वथा सम्पादनीयो भवेत् । अत एवोक्तं—

जेषां विणा लोकास्स वि व्यवहारो सव्वहा ण णिठ्ठइ ।

तस्स भुवणोकगुरुणो णमो अणोयंतवायस्स ॥”

एकस्मिन्नेव पुरुषे युगपदेव पितृत्वपुत्रत्वमातृत्वभागिनेयत्व-
पितामहत्वपौत्रत्वमातामहत्वनेप्तृत्वष्येष्टत्वकनिष्ठत्वादयोऽनेके धर्मा

विभिन्नपुरुषापेक्षया वर्तन्ते । तादृशो व्यवहारश्चापि भवति । यद्य-
यमाग्रहः स्यात् यः पिता स पितैव तदा तु तस्य सत्ताऽपि संदिग्धा
भवेत् । एकस्मिन्नेव काले आमलकमाम्रापेक्षया सूक्ष्मं वदगपेक्षया
च स्थूलं प्रतीयते । रङ्गो मनुष्यत्वापेक्षया राजसदृशः शासकशासि-
तापेक्षया च तयोर्महान भेदः इति सर्वत्रानेकान्तशासनं लोकव्यवहारे
प्रतीतिसिद्धम् । तथैव शास्त्रे पदार्थानां नित्यत्वानित्यत्वादिविचारावसरे
ऽस्योपयोगोभवत्येवानाहृतोऽपि । न खलु यो द्रव्यापेक्षया नित्यः स
पर्यायापेक्षयाऽपि नित्यः स्यात् । अन्यथा सुवर्णवत् तन्निर्मिताभूष-
णस्यापि नित्यत्व भवेत् । तथैव यः पर्यायापेक्षयाऽनित्यः स न
द्रव्यापेक्षयाऽपि अनित्योऽन्यथाऽऽभूषणवत् काञ्चनस्याऽपि विनाशो
भवेत् । वस्तु सामान्यात्मना नोदेति, विशेषात्मना तु व्येति उदेति
च । न खलु काञ्चनं काञ्चनत्वेन समुत्पद्यते, आभूषणत्वेन तु समुत्प-
द्यते विनश्यति च । तत् एवोत्पादव्ययधौव्यत्रयमेकत्र युगपत् संभ-
वति । घटमौलिसुवर्णार्थी जनोऽयं घटनाशमौल्युत्पादसुवर्णास्थ-
तिषु सहेतुकमेव शोकप्रमोदमाध्यस्थं याति । गोरसत्वेऽपि दधि-
पयमोभिन्नत्वात् पयोव्रतो दधि नास्ति नापि दधिव्रतः पयोऽस्ति ।
अगोरमव्रतस्तु द्वयमपि नास्ति, तस्मात्तत्त्वस्य त्रयात्मकत्वान्नित्यानत्या-
त्मकत्वमिति । तथा चोक्तं स्वामिसमन्तभद्राचार्येणः -

घटमौलिसुवर्णार्थी नाशात्पादस्थितिष्वयम्,
शोकप्रमोदमाध्यस्थं जनो याति सहेतुकम् ।
पयाव्रता मे दध्यस्ति न पयास्ति दधिव्रतः,
अगोरसव्रता नोमे तस्मात्तत्त्वं त्रयात्मकम् ।

सप्तभंगोविवेचनम्

प्रमाणात्तयैरधिगम इत्यनेन द्विदिधोऽधिगमः प्रतिपादितः, प्रमाणात्मको नयात्मकश्चेति । साकल्येन तत्त्वाधिगमः प्रमाणात्मकः देशतस्तत्त्वाधिगमोनयात्मकः । अयं द्विविधोऽपि भेदः सप्तधा प्रवर्तते विधिप्रतिषेधप्राधान्यात् । इयमेव च प्रमाणा सप्तभंगी नयसप्तभंगीति च व्यवहियते । सप्तानां भङ्गानां—वाक्यानां समाहारः—समूहः सप्तभंगीतितर्कः । तानि च वाक्यानि—स्यादस्त्यवेघटः, स्यान्नास्त्यवेघटः, स्यादस्ति नास्ति च घटः, स्यादवक्तव्य एव घटः, स्यादस्ति चावक्तव्यश्च, स्यान्नास्ति चावक्तव्यश्च, स्यादस्ति नास्ति चावक्तव्यश्च । इमे सप्तापि भंगा एकस्मिन्नेव वस्तुनि अविरोधेन विधिप्रतिषेधकल्पनया प्रश्रवशादवतारयितुं शक्यन्ते । तथा चाहुरकलङ्कदेवाः—“प्रश्रवशादेकत्र वस्तुनि अविरोधेन विधिप्रतिषेधकल्पना सप्तभंगी ।”

ननु प्रश्नानां सप्तविधत्वं कथमिति चेत्, जिज्ञासानां सप्तविधत्वात् । ननु कुतः सप्तैव जिज्ञासेति चेत्, सप्तधा संशयानामुत्पत्तेः । संशयानां सप्तविधत्वं तु तद्विषयीभूतधर्माणां सप्तविधत्वात् । तादृशधर्माश्च कथञ्चित्सत्त्वं, कथञ्चिदसत्त्वं, क्रमार्पितोभयं, अवक्तव्यत्वं, कथञ्चित्सत्त्वविशिष्टावक्तव्यत्वं, कथञ्चिदसत्त्वविशिष्टावक्तव्यत्वं, क्रमार्पितोभयविशिष्टावक्तव्यत्वम् चेति सप्तैव । एवं च दर्शितधर्मविषयका सप्तैव संशयाः । तथा चोक्तः—

“भङ्गाः सत्त्वादयः सप्त, संशयाः सद्गस तताः ।

जिज्ञासाः सप्त सप्त स्युः प्रश्नाः सप्तोत्तराण्यपि ।”

अत्र घटः स्यादस्त्येव वा नवेति कथंचित्सत्त्वतदभावकोटिकः
प्रथमः संशयः ।

ननु कथंचित्सत्त्वस्याभावः कथंचिदसत्त्वं, तस्य न संशयविषयत्व-
संभवः कथंचित्सत्त्वेन सह विरोधाभावात्, तथा च कथं प्रथमः संशय
इति चेत्—दर्शितसंशये कथञ्चिदस्तित्व—सर्वथाऽस्तित्वयोरेव को-
टिता । तयोश्च परस्परं विरोधान्नोक्तानुपपत्तिः । एवं द्वितीयादि
संशयप्रकारा अपि ज्ञातव्याः ।

ननु धर्माणां सप्तविधत्वसिद्धयभावे नैतत् सर्वमुपपन्नं भवति ।
तत्सप्तविधत्वसिद्धिश्च न संभवेत् । प्रथमद्वितीयधर्मवत् प्रथममृतीया-
दिधर्माणां क्रमाक्रमार्पितानां धर्मान्तरत्वसिद्धेः सप्तविधधर्मनियमा-
भावात्, इति चेन्न, क्रमाक्रमार्पितयोः प्रथममृतीयधर्मयोर्धर्मान्तर-
त्वेनाप्रतीतेः । स्यादस्ति घट इत्यादौ घटत्वावच्छिन्नसत्त्वद्वयस्या-
संभवात् । मृगमयत्वाद्यवच्छिन्नसत्त्वान्तरस्य संभवेऽपि दारुमय-
त्वाद्यवच्छिन्नस्यापरस्यासत्त्वस्यापि संभवादप्यधर्मसप्तकसिद्धेः सप्त-
भंग्यन्तरभ्यैव संभवात् । एतेन प्रथमद्वितीयधर्मयोः क्रमाक्रमा-
र्पितयोर्धर्मान्तरत्वमपि निरस्तम् । एकरूपावच्छिन्ननास्तित्वद्वया-
संभवात् ।

नन्वेवं प्रथमचतुर्थयोर्द्वितीयचतुर्थयोस्तृतीयचतुर्थयोश्च सहितयोः
कथं धर्मान्तरत्वम् । अवक्तव्यत्वं हि सहार्पितास्तित्वनास्तित्वोभयं,
तथा च यथा क्रमाकर्पितास्तित्वोभयस्मिन्नस्तित्वस्य योजनं न संभवति
अस्तित्वद्वयाभावात्; तथा सहार्पितोभयस्मिन्नपीति चेन्न । यतो

अवक्तव्यत्वं सहार्पितोभयमेव न किन्तु सहार्पितयोरस्तित्वनास्तित्वयोः
सर्वथा वक्तुमशक्यत्वरूपं धर्मान्तरमेव तथा च सत्त्वेन सहितम-
वक्तव्यत्वादिकं धर्मान्तरं प्रतीतिसिद्धं ।

ननु-अवक्तव्यत्वं यदि धर्मान्तरं, तर्हि वक्तव्यत्वमपि धर्मान्तरं
स्यात् तथा चाष्टमस्य वक्तव्यत्वधर्मस्य सद्भावेन तेनसहाष्टमंगी भ्यान्न
सप्तमंगीति चेन्न—

सामान्येन वक्तव्यत्वस्यातिरिक्तस्याभावात् सत्त्वादिरूपेणा वक्त-
व्यत्वं तु प्रथममंगादावेवान्तर्भूतम् । यदि वक्तव्यत्वं नाम कश्चनाति-
रिक्तो धर्मः स्वीक्रियेत तदा वक्तव्यत्वाऽवक्तव्यत्वाभ्यां विधिप्रति-
षेधरूपनाविषयाभ्यां सत्त्वाऽसत्त्वाभ्यामिव सप्तमंग्यन्तरमेव प्राप्नो-
तीति न सत्त्वाऽसत्त्वादि सप्तविधधर्मव्याघातप्रसङ्गः ।

नन्वेनमधिकसंख्याव्यवच्छेदेऽपि न्यूनसंख्याव्यवच्छेदः कथं
सिद्ध्येत् ? सत्त्वाऽनत्वयोर्भेदाभावात् । यत् स्वरूपेणा सत्त्वं नदेव
पररूपेणाऽसत्त्वं । तथा च न प्रथमद्वितीयमंगौ घटेते, ततस्मृतीयादि-
मंगाभावात् कुतः सप्तमंगीतिचेन्न ।

अत्रोच्यते स्वरूपाद्यवच्छिन्नसत्त्वं पररूपाद्यवच्छिन्नमसत्त्वमि-
त्यवच्छेदकभेदात्तयोर्भेदसिद्धेः, अन्यथा स्वरूपेणैव पररूपेणाऽपि
सत्त्वप्रसंगात् । पररूपेणैव स्वरूपेणाऽप्यसत्त्वप्रसंगात् । एवमेवे
तरमंगेष्वपि भिन्नत्वं ज्ञातव्यं । नहि सत्त्वमेव वस्तुनः स्वरूपं, स्वरूपा-
दिभिः सत्त्वस्यैव पररूपादिभिरसत्त्वस्यापि प्रतिपत्तः । नाप्यसत्त्वमेव,
स्वरूपादिभिः सत्त्वस्यापि प्रतीतिसिद्धत्वात् । नापि तदुभयमेव,

तदुभयविलक्षणस्यापि जात्यन्तरस्य वस्तुनोऽनुभूयमानत्वात् । यथा दधिगुडचातुर्जातकादिद्रव्योद्भवं पानकं केवलं दधिगुडाद्यपेक्षया जात्यन्तत्वेन पानकमिदं सुखादु सुरभीति प्रतीयते । तथा च विविक्तम्बभावानां सप्तधर्माणां तद्विषयसंशयजिज्ञासादिक्रमेण सप्तोत्तररूपा सप्तभंगी सिद्धेति ।

इयं च सप्तभंगी द्विविधा, प्रमाणासप्तभंगी नय सप्तभंगी चेति । किं पुनः प्रमाणावाक्यं किं वा नयवाक्यमिति चेत् :—

एकधर्मबोधनमुखेन तदात्मकानेकाशेषधर्मात्मकवस्तुविषयकबोधजनकवाक्यत्वं सकलादेशत्वं । तदुक्तं—“एकगुणमुखेनाशेषवस्तुरूपसंप्रदात् सकलादेशः ।”

अस्यायमर्थः यदाऽभिन्न वस्तु एकगुणरूपेणोच्यते गुणिनां गुणरूपमन्तरेण विशेषप्रतिपत्तेरसंभवात् तदा सकलादेशः । एकोहि जावोऽस्तित्वादिष्वेकस्य गुणस्य रूपेण अभेदवृत्त्या अभेदोपचारेण वा निरंशः समस्तो वक्तुमिष्यते । विभागनिमित्तस्य तत्प्रतियोगिनो गुणान्तरस्याविवक्षितत्वात् । कथमभेदवृत्तिः कथंचामेदोपचारः इति चेत्—द्रव्यार्थत्वेनाश्रयणे तद्रव्य तरेकादभेदवृत्तिः । पर्यायार्थत्वेनाश्रयणे परम्परव्यतिकरेऽप्येकत्वरोपादभेदोपचारः । इति ।

अभेदवृत्त्यभेदोपचारयोरनाश्रयणे एकधर्मात्मकवस्तुविषयबोधजनकं वाक्यं विकलादेशः ।

तत्र स्वरूपादिभिर्गस्तित्ववन्नास्तित्वमपि स्यादित्यनिष्ठार्थनिवृत्त्यर्थं स्यादस्त्येवेति एवकारः कर्तव्यः । तेन स्वरूपार्थदिभिर्गस्तित्वमेव न ना-

स्तित्वमित्यवधार्यते । स चैवकारस्त्रिविधः अयोगव्यवच्छेदबोधकः, अन्ययोगव्यवच्छेदबोधकः, अत्यन्तायोगव्यवच्छेदबोधकश्चेति । तत्र विशेषणसङ्गतैवकारोऽयोगव्यवच्छेदबोधको यथाशङ्कः पाण्डुर एव । विशेष्यसङ्गतैवकारोऽन्ययोगव्यवच्छेदबोधको-यथा पार्थ एव धनुर्धरः । क्रियासङ्गतैवकारोऽत्यन्तायोगव्यवच्छेदबोधको यथा-नीलं सरोजं भवत्येव । स्यादस्येव घट इत्यादौ यद्यपि क्रियासङ्गतैवकारस्तथापि नात्यन्तायोगव्यवच्छेदकः, अनिष्टापत्तेः । कस्मिंश्चिद्घटेऽस्तित्वस्याभावेऽपि तादृशप्रयोगसंभवात् । अतोऽत्र क्रियासङ्गतत्वेऽपि अयोगव्यवच्छेदकैवकारः स्वीकृतः । ज्ञानमर्थं गृह्णात्येवेत्यादौ क्रियासङ्गतत्वेऽपि तादृशैवकारम्वीकारात् ।

स्याच्छब्दस्य चानेकान्तविधिविचारादिष्वनेकेष्वर्थेषु विद्यमानेषु विवक्षावशादत्रानेकान्तार्थो गृह्यते । अनेकान्तत्वं नामानेकधर्मात्मकत्वं । न च-स्याच्छब्देनैवानेकान्तस्य बोधनेऽस्यादिवचनमतर्थकमिति वाच्यं । स्याच्छब्देन सामान्यतोऽनेकान्तबोधनेऽपि विशेषरूपेणा बोधनार्थमगत्यादिशब्दप्रयोगात् ।

घटः स्वद्रव्यक्षेत्रकालभावैरस्ति, परद्रव्यक्षेत्रकालभावैश्चनास्तीत्यस्य कर्थः इति चेत्, घटो घटत्वेनास्ति पटत्वेन नास्ति । मृद्द्रव्येणास्ति सुवर्णद्रव्येणा नास्ति । स्वक्षेत्रादस्ति परक्षेत्रान्नास्ति । स्वकालादस्ति परकालान्नास्तीति ।

ननु प्रमेयस्य किं स्वरूपं किं पररूपमिति चेत्-प्रमेयस्य प्रमेयत्वादिकं स्वरूपं घटत्वादिकं पररूपम् । प्रमेयं प्रमेयत्वेनास्ति घटत्वादिना नास्ति । तथैव जीवादिद्रव्याणां षण्णां शुद्धं सद्द्रव्यमपेक्ष्यस्तित्वं,

तत्प्रतिपक्षं नदभावमशुद्धद्रव्यमपेक्ष्य नास्तित्वञ्चोपपद्यते । महासत्त्वरूपस्यशुद्धद्रव्यस्य सकलद्रव्यक्षेत्रकालाद्यपेक्षया सत्त्वस्य विकलद्रव्याद्यपेक्षयाऽसत्त्वस्य च व्यवस्थितेः । एवमेव सकलक्षेत्रकालव्यापिन आकाशस्य सकलकालक्षेत्राद्यपेक्षया सत्त्वं यत्किञ्चित् क्षेत्रकालाद्यपेक्षयाऽसत्त्वं च ज्ञातव्यम् ।

ननु—अस्तित्वमेव वस्तुनः स्वरूपं न पुनर्नास्तित्वं तस्य पररूपाश्रयत्वात् । यदि पररूपाश्रितमपि नास्तित्वं वस्तुनः स्वरूपं तदा पटगत-रूपादिकमपि घटस्य स्वरूपं भवेत्, इति चेन्न; उभयस्याऽपि स्वरूपत्वे प्रमाणासद्भावात् । घटस्य स्वरूपाद्यपेक्षयाऽस्तित्वं, पररूपाद्यपेक्षया च नास्तित्वं प्रत्यक्षेणैवानुभूयते । अनुमानसिद्धं चैतत्—अस्तित्वं स्वभावेन नास्तित्वेनाविनाभूतं विशेषणात्वात्, साधम्यवत् । आविनाभूतत्वं च नियमेनैकाधिकरणवृत्तित्वं । घटोऽभिधेयः प्रमेयत्वादित्यादिसाधर्म्यहेतावपि वैधर्म्यमस्त्येव, अभिधेयत्वाभावाधिकरणे गगनकुसुमादौ अवृत्तिमत्त्वेन निश्चितत्वं प्रमेयत्वस्य वर्तत-इति तादृशहेतोर्वैधर्म्यमक्षतमिति । एवं नास्तित्वं स्वभावेनास्तित्वेनाविनाभूतं विशेषणात्वात्, वैधर्म्यवदित्यनुमानेनाऽपि तयोरविनाभावसिद्धिः ।

ननु पृथिवीतरेभ्यो भिद्यते गन्धवत्त्वादित्यादिकेवलव्यतिरेकिहेतौ वैधर्म्यं साधर्म्येण विनाऽपि दृश्यते इति प्रोक्तानुमाने न दृष्टान्तसङ्गतिरिति चेन्न, केवलव्यतिरेकिहेतावपि साधर्म्यस्य घटादावेव संभवात् । पक्षभिन्न एव साधर्म्यं न पक्ष इति नियमाभावात् । इति भङ्गद्वयम् ।

घटः स्यादस्ति नास्ति चेति तृतीयः, क्रमापितस्वपररूपाद्यपेक्षया ऽस्तिनाभ्यात्मको घट इति । सहापितस्वपररूपादिविवक्षायां स्याद्वान्वयो घटः सह वक्तुमशक्यस्यादिति चतुर्थभङ्गः । व्यस्तं द्रव्यं सहापितौ द्रव्यपर्यायौ आश्रित्य स्यादस्ति चावक्तव्य एव घट इति पंचमभङ्गः व्यस्तं पर्यायं समस्तौ द्रव्यपर्यायौ आश्रित्य स्यान्नास्ति चावक्तव्य एव घट इति षष्ठो भङ्गः । एवं व्यस्तौ क्रमापितौ समस्तौ सहापितौ द्रव्यपर्यायावाश्रित्य स्यादस्ति नास्ति चावक्तव्य एव घट इति सप्तमो भङ्गः ।

अत्र द्रव्यमेव तत्त्वं, अतः स्यादस्तीतिभङ्ग एक एवेति सांख्यमतं न युक्तं, पर्यायस्याऽपि प्रतीतिसिद्धत्वात् । तथा पर्याय एव तत्त्वं, अतः स्यान्नास्तीतिभङ्गः एवेति सौगतमतमपि न युक्तियुक्तं, द्रव्यस्यापि प्रतीतिसिद्धत्वे त् । एवमवक्तव्यमेव वस्तुतत्त्वमित्यवक्तव्यैकान्तोऽपि सदा मौनव्रतिको ह्यस्तिवत् स्ववचनवाधितः । एवमन्येषामप्येकान्तानां प्रतीतिर्वाधितत्वाद्नेकान्तवाद् एव श्रेयान् ।

ननु च—अनेकान्तेऽपि विधिप्रतिषेधरूपा सप्तभङ्गी प्रवर्तते न वा । प्रथमपक्षेऽनेकान्तस्य निषेधकल्पनायामेकान्तः स्यादिति तत्पक्षोक्तदोषानुषङ्गः, अनवस्था च । तादृशैकान्तस्याप्यपरा नेकान्तकल्पनया विधिप्रतिषेधयोगनिवार्यत्वात् । यदि सा न प्रवर्तते तर्हि निमित्तं वस्तु सप्तभङ्गीसमाक्रान्तमिति सिद्धान्तव्याघातः इति चेन्न प्रमाणनयविषयभेदात्तत्राऽपि तत्प्रवृत्तः । तथाहि—एकान्तो द्विविधः सम्यगेकान्तो मिथ्यैकान्तः । अनेकान्तोऽद्विविधः सम्यगनेकान्तो मिथ्यानेकान्त इति । तत्र सम्यगेकान्तस्तावत्प्रमाणा-

विषयीभूतानेकधर्मात्मकवस्तुनिष्ठकधर्मगोचरो धर्मान्तरानिषेधकः ।
मिथ्यैकान्तस्त्वेकधर्ममात्रावधारणेनान्याशेषधर्मनिराकरणापरः ।
एषमेकत्र वस्तुन्यस्तित्वास्तित्वनादिनानाधर्मनिरूपणाप्रवणाः प्रत्यक्षानु-
मानागमाविरुद्धः सम्यगनेकान्तः । प्रत्यक्षादिविरुद्धानेकधर्मपरिकल्प-
नं मिथ्यानेकान्तः । तत्र सम्यगेकान्तो नयः । मिथ्यैकान्तो नया-
भासः । सम्यगनेकान्तः प्रमाणां, मिथ्यानेकान्तः प्रमाणाभास
इति कथ्यते ।

तथा च सम्यगेकान्तसम्यगनेकान्तावाश्रित्य प्रमाणनयविवक्षा-
भेदत् स्यादेकान्तः स्यादनेकान्त इत्यादिसप्तभङ्गाः कर्णीयाः ।
इयं च सप्तभङ्गी नित्यत्वानित्यत्वैकत्वानेकत्वादिधर्मेष्वपि निरूप-
णीया । यथा स्यान्नित्यो घटः स्यादनित्यो घट इतिमूलभंगद्वयं ।
घटस्य द्रव्यरूपेणा नित्यत्वात् पर्यायरूपेणानित्यत्वात् । तथैव स्यादे-
को घटः स्यादनेको घट इतिमूलभंगद्वयं । मृद्द्रव्यरूपेणा घटस्यैकत्वं
स्थासकोशकुसूलादिपर्यायेषु तस्यैकत्वात् । पर्यायरूपेणानेको घटः
रूपरसाद्यनेकपर्यायात्मकत्वाद् घटस्य ।

नन्वयमनेकान्तवादश्छलमात्रमेव, तदेवास्ति तदेवनास्ति तदेवनित्यं
तदेवा नत्यमिति प्ररूपणारूपत्वादस्येति चेन्न—छललक्षणाभावात् ।
अभिप्रायान्तरेण प्रयुक्तस्य शब्दभ्यार्थान्तरं परिकल्प्य दूषणाभिधानं
छलमिति छलसामान्यलक्षणं । यथा नवकम्बलोऽयं देवदत्त इति-
वाक्यस्य नूतनाभिप्रायेण प्रयुक्तस्यार्थान्तरमाशंक्य कश्चिद् दूषयति—
नास्य नव कम्बलाः सन्ति दरिद्रत्वात् । द्विकम्बलवत्वमपि न संभा-
व्यतेऽस्य कुतो नवेति । अनेकान्तवादे नु तादृशलक्षणास्य प्रसंग
एव नास्ति ।

अथ संशयहेतुरनेकान्तवादः, एकस्मिन् वस्तुनि विरुद्धानामस्ति-
 त्वनास्तित्वादिधर्माणामसंभवात् । यथा स्थाणुर्वा पुरुषोवेत्याकारकं
 ज्ञानं संशयः एकधर्मिविशेष्यकस्थाणुत्वतदभावप्रकारकज्ञानत्वात्
 तथैवाऽयमपि, इति चेन्न—विशेषलक्षणापक्षब्धेः । संशयो हि सामा-
 न्यप्रत्यक्षाद् विशेषाप्रत्यक्षाद् विशेषस्मृतेश्च जायते । अनेकान्तवादे
 तु विशेषोपलब्धिर्गप्रतिहता एव । स्वरूपपररूपादिविशेषाणां प्रत्यर्थ-
 मुपलभात् । तस्माद् विशेषोपलब्धेरनेकान्तवादो न संशयकारणमिति ।

ननु—अनेकान्तवादे विरोधादयोऽष्टौ दोषाः संभवन्ति । तथाहि-
 एकत्रार्थे दिधिप्रतिषेधरूपयोरस्तित्वनास्तित्वधर्मयोर्न संभवः । भावा-
 भावयोः परस्परं विरोधादिति विरोधदोषः । अस्तित्वस्याधिकरण
 मन्यन्नास्तित्वस्याधिकरणमन्यदित्यस्तित्वनास्तित्वयोर्वैयधिकरण्यम्—
 तस्य विभिन्नाधिकरणवृत्तित्वादिति द्वितीयोदोषः । येन रूपेणास्तित्वं
 येन च रूपेणा नास्तित्वं तादृशरूपयोरपि प्रत्येकमास्तित्वनास्तित्वा-
 त्मकत्वं वक्तव्यं, तच्च स्वरूपपररूपाभ्यां, तयोरपि प्रत्येकमास्तित्वना-
 स्तित्वात्मकत्वं स्वरूपपररूपाभ्यामित्यनवस्था । अप्रामाणिकानन्त-
 पदार्थपरिकल्पनाविश्रान्त्यभावोऽनवस्थेति प्रोच्यते । येन रूपेणा
 सत्त्वं तेन रूपेणासत्त्वस्यापि प्रसङ्गः । येन रूपेणा चासत्त्वं तेन रूपेणा
 सत्त्वस्याऽपि प्रसक्तिरिति सङ्करः । सर्वेषां युगपत्प्राप्तिः सङ्कर इत्य-
 भिधानात् । येन रूपेणा सत्त्वं तेन रूपेणासत्त्वमेव स्यान्न तु सत्त्वं,
 येन रूपेणासत्त्वं तेन सत्त्वमेव स्यान्नत्वसत्त्वमिति व्यतिकरः, परस्परं
 विषयगमनं व्यतिकर इति वचनात् । सत्त्वासत्त्वात्मकत्वे च वस्तुनः
 इदमित्थमेवेति निश्चेतुमशक्तः संशयः । ततश्चानिश्चयरूपाऽप्रतिपत्तिः ।
 ततः सत्त्वासत्त्वात्मनो वस्तुनोऽभाव इति ।

अत्रोच्यते—विरोधो ह्यनुपलभसाध्यः । वस्तुनि स्वपररूपाद्य-
पेक्षया कथञ्चित्प्रतीयमानयोः सत्त्वासत्त्वयोः को विरोधः । न हि
स्वरूपादिना वस्तुनः सत्त्वे तदैव पररूपादिभिरसत्त्वम्यानुपलभोऽस्ति,
द्वयोर्निर्वाधमुपलभात् ।

विरोधो हि त्रिधा व्यवतिष्ठते—एको बध्यघातकभावलक्षणो यथा
अहिनकुलयोजितानलयोर्वा । द्वितीयः सद्धानवस्थानरूपो यथा एक-
स्मिन्नाम्रफले श्यामतापीतयोः । अनयोः सद्भावस्थानासंभवात् ।
तृतीयः प्रतिबध्यप्रतिबन्धकभावात्मा यथा सति मणिरूपप्रतिबन्धके
वह्निना दाहो न जायते इति मणिदाहयोः प्रतिबध्यप्रतिबन्धकभावाख्यो
विरोधः । त्रिविधोऽप्येष विरोधाऽस्तित्वनास्तित्वयोर्वस्तुनि सर्वदानु-
भूयमानयोर्न प्रतीतिगोचरो भवति ।

एतेन वैयधिकरणयमपि निरस्तं सत्त्वासत्त्वयोरैकाधिकरणतया
प्रतीतिसिद्धत्वात् । अनवस्थादोषोऽपि नानेकान्तवादिनां संभवति ।
अनन्तधर्मत्मकवस्तुनः स्वयं प्रमाणाप्रतिपन्नत्वेनाभ्युपगमात् नाप्रा-
माणाकपदार्थपरम्परापरिकल्पनारूपमनवस्थानम् । एतेन संकरव्य-
तिकरावपि प्रत्युक्तौ, प्रतीतिसिद्धे वस्तुनि कस्यापि दोषस्याभावात् ।
दोषा हि प्रतीत्यसिद्धपदार्थगोचरा भवन्ति । प्रतीतिसिद्धे संशयाऽ
प्रतिपत्यभावानामप्यवकाशो नास्तीति पूर्वोक्ताष्टदोषसंभावनालेशो
ऽपि न विद्यते ।

इमामनेकान्तप्रक्रियां प्रवादिनोऽपि स्वीकुर्वन्त्येव वस्तुतोऽ
गत्या । यद्यपि कण्ठतत्सैरस्या विरोधः कृतः कित्वेकानेकात्मकतत्त्व-
स्वीकारादस्याः सर्वत्रानुसरणं कृतम् । तथाहिः—

सांख्यास्तावत् सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिरिति कथ-
यन्ति । तेषां ऋते प्रसादलाघवशोषतापचारणादिभिन्नस्वभावानामने-
कात्मनामेकप्रधानात्मकत्वस्वीकारेणैकानेकात्मकवस्तुनः स्वीकारात् ।
समुदायसमुदायिनोऽभेदात् समुदायिनां गुणानामनेकेषां समुदायस्य
चैकस्य भेदाभ्युपगमात् ।

यौगास्तु (नैयायिकवैशेषिकौ) द्रव्यत्वादिकं सामान्यविशेष-
मङ्गीकुर्वन्ति । द्रव्यं द्रव्यमित्यनुगतबुद्धिविषयत्वात् सामान्यं । गुणो
न द्रव्यं कर्म न द्रव्यमिति व्यावृत्तिर्बुद्धिविषयत्वाद्विशेषः । तथैकमेव-
द्रव्यत्वं जातिः सत्ता पक्ष्याऽपरा, पृथित्वाद्यपेक्षया च परा, इत्येकस्य
परापरात्मकत्वमभ्युपगतम् । एवं च सामान्यविशेषात्मकत्वमेकस्य
स्वीकृतम् । तथैव गुणात्वं कर्मत्वं सामान्यविशेष इति ।

सौगता अपि मेचकज्ञानमेकमनेकाकारं प्रतिपादयन्ति । पञ्च-
वर्णात्मकं रत्नं मेचकं । तज्ज्ञानं चानेकप्रतिभासात्मकमेव चित्रज्ञानत्व-
विरोधात् । नीलपीतादिनानाकारज्ञानं हि चित्रज्ञानं न त्वंकाकारमेव,
मेचकज्ञानमिदमित्यनुभवाविरोधात् । इमानि मेचकज्ञानानीत्यनुभव-
प्रसंगाच्च । ततश्चैकानेकात्मकं चित्रज्ञानं सौगतादीनामभीष्टमेव ।

मीमांसका अपि प्रमातृप्रमितिप्रमेयाकारमेकं ज्ञानं घटमहं
ज्ञानमीत्यनुभवात् स्वीकुर्वन्तीत्यवरीत्या मनान्तरेष्वनेकान्तप्रक्रिया
ऽनुभवसिद्धा वतंत एवेति सर्वत्रानेकान्तशासनं जयति ।

अहिंसातत्त्वम्

स्याद्वादनिरूपणानन्तरमधुना जैनाचारस्याधारभूतायाः अहिं

साया विवेचनं क्रियते । हिंसाया अभावरूपाहहिंसा । इतो हिंसा-
स्वरूपज्ञानमन्तरेणाहिंसायाः ज्ञानं न स्यात् । भावज्ञानं विनाऽभाव-
ज्ञानासंभवादिति तावद् हिंसायाः स्वरूपं कथयितुमुपक्रमे ।

प्रमत्तयोगहेतुकप्राणव्यपरोपणलक्षणा हिंसा । प्रमत्तयोगो हि
कषायसम्बन्धः । प्राणाश्च द्रव्यभावभेदेन द्विविधाः द्रव्यप्राणाः
पञ्चेन्द्रियाणि, मनोवाक्कायचलानि, श्वासोच्छ्वासश्चायुश्चेति
दश । तत्रैकेन्द्रियस्य चत्वारो, द्वीन्द्रियस्य षट्, त्रीन्द्रियस्य सप्त, चतु-
रिन्द्रियस्याष्टौ, निर्मनस्कपञ्चेन्द्रियस्य नव, समनस्कपञ्चेन्द्रियस्य दश
द्रव्यप्राणा भवन्ति । भावप्राणास्तु चेतन्यात्मकाः । एतेषां यथा
संभवं व्यपरोपणकरणं हिंसा । प्राणव्यपरोणं हि प्राणवियोगः ।
प्रमत्तयोगहेतुकस्ते सति प्राणवियोगत्वं हिंसायाः लक्षणं ।
अन्यतगभावे हिंसाभावज्ञापनार्थमुभयमुपादीयते । प्रमत्तयोगाभावे
केवलस्य प्राणवियोगस्य हिंसात्वाभावात् । तथा चोक्तं—

“वियोजयति चासुभिर्न च बधेन संयुज्यते”

अपरंच—उच्चालदम्भि पादे, इरियासमिदस्स शिग्गमठाणे ।

आवादेज्ज कुलिङ्गो, मरेज्ज तज्जोगमासेज्ज ॥ १ ॥

णहि तस्स तण्णामित्तो बंधो सुहमोपि देसिदो समये ।

सुच्छा परिग्गहोत्ति य अज्झप्पमाणादो भण्णिदो ॥ २ ॥

ननु प्राणव्यपरोपणाऽभावेऽपि प्रमत्तयोगमात्रादेव हिंसा
निरुच्यते—

मरदु व जियदु व जीवो, अयदाचारस्म शिच्छिदा हिंसा ।

पयदस्स णत्थि बंधो, हिंसामित्ते ण समिदस्स ॥ १ ॥

इत्युक्तवादिति । नैष दोषस्तत्रापि भावलक्षणास्य प्राणव्यपरो-
पणास्य सद्भावात् । सकषायो ह्यात्मा पूर्वं स्वयमेवात्मनाऽऽत्मानं हिन-
स्ति । पश्चादन्येषां बंधो भवेद् मा वा भवेत् ।

ननु जले स्थले चाकाशे जन्तुसद्भावादयं लोकः सर्वत्र जन्तु-
मालाकुलः । तत्र चरन् साधुः कथमहिंसकः स्यात् । सर्वत्र जीव-
व्यपरोपणासंभावनादिति चेन्न—आत्मत्वपरायणास्य साधोः कषाय-
योगाभावादहिंसकत्वमेव ।

किञ्च द्विविधाः प्राणिनः, सूक्ष्माः स्थूलाश्च । ये सूक्ष्मास्ते विवर्ज-
यितुमशक्याः, अदृश्यत्वात्तेषां । ते तु परस्परं संघर्षेऽपि न पीडा-
मवाप्नुवन्ति । ततस्तेषां संघर्षेऽपि न परतः प्राणव्यपरोपणासंभावना ।
तेषां स्वायुषः क्षयात् स्वयमेवमगणात् । ये तु स्थूलास्ते संयताचर-
णो न योगिना विवर्जयितुं शक्यन्ते इति न कदापि संयतात्मनो हिंसा
संभवेत् । तस्यात्मपरिणतौ हिंसा प्रवृत्त्यभावात् कथं हिंसा स्यात् ।
पुण्यपापकारणं हि भावस्तथाचोक्तं—

भावो हि पुण्याय मतः शुभः पापाय चाशुभ इति ।

अन्यथा—विष्णुजीवचिते लोके, क्व चरन् कोऽप्यमोक्षयत ?

भावैकसाधनौ बन्ध-मौक्षौ चेन्नामविष्यताम् ।”

अत एव कृषिकार्येऽनिवार्या हिंसा कुर्वतोऽपि कृषकाज्जलाश-

यतटे मत्स्यादीन् गृहीतुं सन्निष्पद्यन्ते धीवरो जाले मत्स्यागमना-
भावात्तानघ्नन्नपि उच्चैः पापः प्रोक्तो जैनागमे, कृतहिंसासंकल्प-
त्वात्तस्य । कृषकस्तु न तादृशः, स हि केवलं कृषिकार्यमेव करोति ।
न तु जीवहिंसासंकल्पस्तस्य, अत एव यथाशक्ति तत्रागतान् प्राणि-
नो रक्षत्यपि । तथा चोक्तं—

आरंभेऽपि सदा हिंसां सुधीः सांकल्पिकीं त्यजेत् ।

धनतोऽपि कर्षकादुच्चैः पापोऽघ्नन्नपि धीवरः ॥

ततः प्राणव्यपरोषां तदैव हिंसा भवति यदा तद्रागादिकषाय-
प्रेरितं भवेत् । रागाद्यावेशाभावे तु प्राणव्यपरोषणे मत्स्यपि न हिंसा
भवति, ततो भावहिंसैव मुख्यतो हिंसा प्रोच्यते । रागाद्यावेशे सति
तु जीवो म्रियतां मा वा म्रियतां हिंसाऽवश्यमेव भवति । यदि
कषायोऽस्ति निश्चितं हिंसा । आत्मनः सुद्धमाऽपि हिंसा परवस्तु-
निबन्धना न भवति । अत एव कश्चन हिंसामकृत्वाऽपि हिंसाफल-
भागभवति तादृशपरिणामसद्भावात् । अपरो हिंसां कृत्वाऽपि हिंसा-
फलभाजनं न स्यात्, कषायरूपपरिणामाभावात् । एकस्याऽल्पा-
हिंसा परिपाकेऽनल्पं फलं ददाति तीव्रकषायत्वात् । अन्यस्य महा-
हिंसाऽपि परिपाके स्वल्पफला भवति मन्दकषायत्वात् । सैव हिंसैक-
स्य तीव्रफलं दिशति अपरस्य न मन्दं । सहकारिणोरपि मनुष्ययो-
रेकैव हिंसा फलकाले वैचित्र्यमाकृष्यति । कदाचिद्धिंसामेकः करोति
तस्याः फलभाजस्तु बहवो भवन्ति । कदाचिद् बहवो हिंसां विदधति,
हिंसाफलभाक्तैक एव भवतीत्याद्यनेकानि वैचित्र्याणि हिंसाविषये

प्रपश्यता जनेन हिंस्यहिंसकहिंसाहिंसाफलानि तत्त्वेनावबुध्याव-
श्यमेव हिंसा त्याज्या । तथा चोक्तः—

हिंस्यहिंसकहिंसातत्फलान्यालोच्य तत्त्वतः ।

हिंसां तथोज्झेन्न यथा, प्रतिज्ञाभङ्गमाप्नुयात् ॥१॥

प्रमत्तो हिंसका हिंस्या, द्रव्यभावस्वभावकाः ।

प्राणास्ताद्वच्छिदा हिंसा, तत्फलं पापसञ्चयः ॥२॥

मंत्रौषधिदेवतायज्ञातिथिभोजनाद्यर्थं कृताऽपि हिंसा हिंसैव
तत्फलमपि तीव्रपापसञ्चय एव । तथापि हिंसा पापं विजानन्तोऽपि
केचिद् विमुग्धाः प्रतिपादयन्ति यद् धर्माद्यर्थं हिंसायां न कश्चिद्
दोषो विद्यते ।

अपरे कथयन्ति—धर्मो हि देवताभ्यः समुत्पद्यते, अतो देवतार्थं
विहिता हिंसा न पापाय ।

अन्ये च केचिद् व्याहरन्ति—पूज्यनिमित्तं कृतोऽजादीनरं घातो न
दोषाय, अतोऽतिथ्यर्थं सत्त्वसंज्ञपनमवश्यमेव विधेयम् ।

अपरे च जल्पयन्ति—बहुसत्त्वघातसमुत्पन्नादाहागदेकसत्त्वघातो-
त्थं भोजनं वरमिति महासत्त्वस्यैकस्य हिंसनं युक्तिसङ्गतम् ।

केचिच्च मन्यन्ते—एकस्यैव हिंस्रजीवस्य विनाशेन बहूनां रक्षा
भवति, अतो हिंस्रजीवानां हिंसनमवश्यमेव कर्तव्यमीति, अथवा
बहुजीवघातिनोऽमी हिंस्रा जीवन्तो गुरुपापं समुपार्जयन्ती तेषां
बधोऽनुकम्पैव तदुपरीति वदन्ति ।

केचित्—ये जीवा बहुदुःखिनः सन्ति तेषां वध एव तद्दुःख-
मुक्तिरिति, अथवा जीवानां सुखप्राप्तिर्दुर्लभेति सुखिनो हताः सुखा-
वशेषात् सुखिन एव तिष्ठन्तीति समाचक्षते ।

केचित्—समाधिस्थितस्य गुरोः सुधर्माभिलाषिणा शिष्येण
शिरसः कर्त्तने स परंब्रह्मावाप्नोतीत्यवश्यमेव तच्छिरः कर्त्तनीय-
मित्यूहते ।

केचित्—यथा घटविनाशे घटे स्थितश्चटक उड्डीय स्वाभिलषितं
देशं गच्छति तथैव शरीरविनाशे तत्स्थित आत्मा ततो निःसृत्य यथा-
योग्यं स्थानं गच्छतीति सधनहनने न कश्चन दोष इति धनलवपिपा-
सिताः खारपटिकाः भाषन्ते ।

केचित्—यदि कश्चन बुभुक्षया मरणासन्नो भोजनार्थमाय तर्हि
तद्रक्षणबुद्ध्या स्वशरीरमांसदानमपि धर्माय जायत इति निगदन्ति ।

इमे च सर्वेऽहिंसाभासा एव नत्वहिंसा । एतेषां स्वतोहिंसारूप-
त्वादनुकूलत्वाच्च । न च कदाप्यहिंसा हिंसाजन्या संभवेत् । यस्मै
कस्मैचित्प्रयोजनाय येनकेनाऽपि प्रकारेणा कृतं जीवहननं हिंसेव ।
न च तत्कोऽप्यहिंसां कर्तुं शक्नुयात् ।

हिंस द्विविधा, सांकल्पिकी असांकल्पिकी च । मनसा वाचा
कर्मणा कृतकारितानुमोदनैश्च संकल्पाद् या हिंसा क्रियते सा सां-
कल्पिकी । हिंसासंकल्पजन्यत्वात् । हिंसासंल्पाभावेऽपि या गृहि-
णोऽनिवार्या हिंसा भवति साऽसांकल्पिकी । सा च त्रिविधा—आरं-
भजन्या, उद्योगजन्या, विरोधजन्या चेति । पञ्चसूनासु गृहनिर्माणा-

दिषु च या गृहस्थस्याऽनिवार्या हिंसा सा ऽऽरंभजन्या । जीविको-
पायस्वरूपन्यायानुकूलोद्योगजन्या द्वितीया । इतराक्रमणे स्वस्वकीय-
रक्षार्थं याऽनिवार्या हिंसा जायते सा विरोधजन्या । आसु चत-
सृषु हिंसासु गृही केवलां सांकल्पिकीं हिंसां प्रत्याख्याति । अपरास्ति-
स्वस्तु तज्जीवनोपयोगित्वान्न हातुं शक्यन्ते गृहावस्थापर्यन्तम् ।

इमे चत्वारो हिंसाया भेदा गृहस्थापेक्षया । मुनिजीवने तादृश-
भेदासंभवात् । यस्याऽऽत्मानं विहाय न किमपि स्वं स्वकीयं वा
विद्यते स किमर्थमारंभमुद्योगं विरोधं वा कुर्यादिति स सर्वहिंसाविनि-
वृत्तः सर्वसहश्च । काञ्चनाशमशत्रुमित्रनिन्दाप्रशंसादिसमवृत्तिः साधुः
पूर्णातोऽहिंसकोभूत्वा चकति भाषते, आहति, आदत्ते, निक्षिपति,
उत्सृजति, शेते, निषीदति, सहते वा ।

गृहस्थस्तु परित्यक्तहिंसासंकल्प आरंभोद्योगादिषु हिंसामपरि-
त्यजन्नपि न कदाप्येतेषु व्यर्थं हिंसां करोति । वस्तुतो हिंसाया
अधहेतुत्वात् । स ह्यल्पारंभपरिग्रहे सन्तुष्टो निवार्या हिंसामवश्य-
मेव निवारयति । बह्वारंभपरिगृहवांस्तु नादर्शगृहमेधी । तादृशो
हिंसाया वैपुल्यात् । एतादृशहिंसाया अभावह्यारूपाऽअहिंसा
ऽऽचरणार्हा ।

न च हिंसासंवलितं किञ्चिदनुष्ठानमाचारो वा धर्माय । जेना-
चारस्येयमेव विशेषता यत्तत्राल्पापि हिंसामात्रा न विषह्या तस्या
अधर्मरूपत्वात् । धर्मस्याहिंसासंज्ञात्वात् । तथा चोक्तमहिंसा-
प्रशंसायाम्—

श्रूयते सर्वशास्त्रेषु सर्वेषु समयेषु च ।

अहिंसालक्ष्णो धर्मः तद्विपर्ययश्च पातकम् ॥ १ ॥

अहिंसैव जगन्माताऽहिंसैवानन्दपद्धतिः ।

अहिंसैव मतिः साध्वी श्रीरहिंसैव शाश्वती ॥ २ ॥

अहिंसैव शिवं सूते दत्ते च त्रिदिवश्रियम् ।

अहिंसैव हितं कुर्याद् व्यवसनानि निरस्यति ॥ ३ ॥

परमाणोः परं नान्पं न महद् गगनात्परम् ।

यथाकिञ्चित्पथा धर्मो नाहिंसालक्षणात्परम् ॥ ४ ॥

तपःश्रुतयमज्ञानध्यानदानादिकर्मणाम् ।

सत्यशीलव्रतादीनामहिंसा जननी मता ॥ ५ ॥

अहिंसैकाऽपि यत्सौख्यं कल्याणमथवा शिवम् ।

दत्ते तद्देहिनां नायं तपः श्रुतयमोत्करः ॥ ६ ॥

जन्मोग्रभयभीतानामहिंसैवौषधिः परा ।

तथाऽमरपुरीं गन्तुं पाथेयं पथि पुष्कलम् ॥ ७ ॥

किन्त्वहिंसैव भूतानां मातेव हितकारिणी ।

तथा रमयितुं कोन्ता विनेतुं च सरस्वती ॥ ८ ॥

किं न तप्तं तपस्तेन किं न दत्तं महात्मना ।

वितीर्णमभयं येन प्रीतिमालम्ब्य देहिनां ॥ ९ ॥

यथा यथा हृदि स्थैर्यं करोति करुणा नृणाम् ।

तथा तथा विवेकश्रीः परां प्रीतिं प्रकाशते ॥ १० ॥

यत्किञ्चित् संसारे शरीरिणां दुःखशोकभयबीजम् ।

दौर्भाग्यादिसमस्तं तद्विसा संभवं ज्ञेयम् ॥ ११ ॥

शान्त्यर्थं देवपूजार्थं यज्ञार्थमथवा नृभिः ।

कृतः प्राणभृतां घातः पातयत्यविलम्बितम् ॥ १२ ॥

हिंसैव दुर्गतेद्वारं हिंसैव दुरिताणवः ।

हिंसैव नरक घोरं हिंसैव गहनं तमः ॥ १३ ॥

सौख्यार्थे दुःखसंतानं मंगलार्थेऽप्यमंगलम् ।

जीवितार्थे ध्रुवं मृत्युं कृता हिंसा प्रयच्छति ॥ १४ ॥

अन्यच्च—

एसा सा भगवई अहिंसा जासा भीयाणं पिव सरणं ;

पक्खीणं पिव गंगेणं, तिसीयाणं पिव सलिलं,

सुदिआणं पिव असणं, समुदमज्जेव पोयवहणं,

चउप्पयाणं व आसमपयं, दुदाट्ठियाणं च ओसदिवलं

अडविमज्जेवसत्थगमणं एतो विसिट्ठतरिणा अहिंसा ।

अन्यच्च—अहिंसा भूतानां जगति विदितं ब्रह्म परमम् ।

वस्तुतोऽहिंसा भगवती । अनयैव मनुष्यस्य सर्वा आपदो
विनश्यन्तीतीयन् समुपास्या नित्यमात्महितेऽनुभिति ।

जातितत्त्वमीमामा

मुक्तेरव्यवहितकाग्रास्य रत्नत्रयभ्यादिमं सम्यग्दर्शनं जात्याद्य-
हंकाराभावे न भवतीति जातिविषये किञ्चित् प्रभूयते ।

जातिर्हि सदृशपरिणामात्मिका । अव्यभिचारिणा सादृश्ये-
नैकैकनार्थात्मिकत्वात्तस्याः । एतस्मिन्क्षणापेक्षया कर्मसिद्धान्ता-
नुसारेण तु पञ्चैव जातय एकेन्द्रियाद्याख्याः । मनुष्यत्वपशुत्वप्रभृ-
तयो वा भवन्तु जातयः । किन्तु ब्राह्मणक्षत्रियादिजातिभेदकल्पनं
ह्याचारमात्रभेदेन संजातं । वस्तुदृष्ट्या तु न काचिद् ब्राह्मणीयाऽन्या
वा नियता तात्त्विकी जातिरस्ति । ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यशूद्राणां
चतुर्णामपि तत्त्वतः एकैव मानुषी जातिराचारेण तु तत्र भेदकल्पना
संभूता । तथा चोक्तगोपेः—

मनुष्यजातिरेकैव-जातिनामोदयोद्भवा ।

वृत्तिभेदाहिताद् भेदात्-चातुर्विध्यमिहाशनुते ॥

ब्राह्मणा व्रतसंस्करात्-क्षत्रिया ^{शस्त्र}क्षत्रधारणात् ।

वणिजोऽर्थार्जनान्न्याय्यात् शूद्रान्यगृह्यत्तिसंश्रयात् ॥

जातिरेषा गुणैः सम्पद्यते गुणाध्वंसैश्च विपद्यते । जातिर्हि गुणैः
गुणेन कर्मणा वा भवति न तु जन्मना । तथा चोक्तं पद्मचरिते—

तस्माद् गुणैर्वर्णन्यवस्थितिः

ब्राह्मण्यं गुणयोगेन न तु तद्व्योनिर्भवत् ।

चातुर्वर्ण्यं तथाऽन्यश्च चाण्डालादिविशेषणम् ॥

सर्वमाचारभेदेन प्रसिद्धिं भुवने गतम् ।

व्रतस्थमपि चाण्डालं तं देवा ब्राह्मण विदुः ॥

उत्तराध्ययने चोक्तं—कम्मुणा वंभणो होइ-कम्मुणा होइ खत्तिओ ।
वइसो कम्मुणा होइ, सुदो होइ कम्मुणा ।

वरांगचरिते च—

क्रियाविशेषाद् व्यवहारमात्राद्—दयाभिरक्षाकृषिशिल्पभेदात् ।
शिष्टाश्च वर्णाश्चतुरो वदन्ति न चान्यथावर्णचतुष्टयं स्यात् ।

न च जातिमात्रतः कदाचिद् धर्मोऽलभ्यते । नीचत्वोच्चत्वप्रयो-
जकत्वंतु गुणाभावगुणयोरेव । तथा चोक्तममितगतिनाचार्येण—

न जातिमात्रतो धर्मो लभ्यते देहधारिभिः
सत्यशौचतपः शील—ध्यानस्वाध्यायवर्जितैः ॥ १ ॥
आचारमात्रंभेदेन जातीनां भेदकल्पनम् ।
न जातिर्ब्राह्मणीयाऽस्ति नियता क्वापि तात्त्विकी । २ ।
ब्राह्मणक्षत्रियादीनां—चतुर्णामपि तत्त्वतः
एकैव मानुषी जाति—राचारेण विभज्यते ॥ ३ ॥
संयमो नियमः शीलं तपो दानं दमो दया ।
विद्यन्ते तात्त्विका यस्यां सा जातिर्महती सताम् । ४ ।
गुणैः सम्पद्यते जाति—गुणध्वन्सैर्विपद्यते ।
यतस्ततो बुधैः कार्यो गुणेष्वैवादरः परः ॥ ५ ॥
जातिमात्रमदः कार्यो न नीचत्वप्रयोजकः
उच्चत्वदायकः सद्भिः कार्यः शीलसमादरः ॥ ६ ॥

ब्राह्मणात्वादयो भेदा ह्यौपाधिकाः, न चेमे नित्याः । तेषां स्वयं विलोपस्वीकारात् । क्रियाविलोपाच्छूद्रास्त्रादेश्च ब्राह्मणस्य जाति-
लोपः स्वयमेवाभ्युपगतः जातिवादिभिः ।

शूद्रान्नाच्छूद्रमंपर्का-च्छूद्रेण सह भाषणात् ।

इह जन्मनिशूद्रत्वं, मृतः श्वा चाभिजायते ॥ इत्यभिधानात्

न च ब्राह्मणात्वादयो जातयः प्रत्यक्षादिप्रमाणातः प्रती-
यन्ते । न खण्डमुण्डादिषु सादृश्यलक्षणागोत्ववद् देवदत्तादौ
ब्राह्मणात्वजातिरन्या वा प्रत्यक्षतः प्रतीता समुपलभ्यते । अन्यथा
किमयंब्राह्मणो ऽन्यो वेति संशयो न भवेत्, तथा च तन्निरासाय
गोत्राद्यपदेशो व्यर्थः । न हि गौरयं मनुष्यो वेति निश्चयो गोत्राद्यप-
देशमपेक्षते ।

यावज्जातिकुलाद्यभिमानस्तिष्ठति मनुष्ये न तावद् धर्माविकाशः ।
धर्माचरणे सर्वेषां स्वतंत्रत्वात् । न च जातिधर्मयोः कश्चनाविनाभावो
विद्यते । धर्मो ह्यात्मस्वरूपं शरीरे कल्पिताया जात्यास्तत्र क उपयोगः,
जातिवादावलेपेन मनुष्यस्य पतनं भवति । मुक्तिर्हि न कामपि जाति-
मपेक्षते । अत एव तदाप्तौ बद्धपरिकरो योगी जात्यातीतो वर्णातीतश्च
भवति । जात्याद्यष्टविधमदावेशपरित्यजनमन्तरेण न च कोऽपि
विमुक्तो भवतीति जात्याग्रहो हेयः ।

॥ इति तृतीयोऽध्यायः ॥

चतुर्थोऽध्यायः

निक्षेपस्वरूपविवेचनम्

अर्थानां शब्देषु शब्दानां चार्थेष्वारोपो निक्षेपः प्रोच्यते ।
 आरोपो निक्षेपो न्यासो विन्यास इत्यादयो हि शब्दाः पर्यायवार्चनः ।
 प्रायोहि औपचारिकसम्बन्धरूपो निक्षेपः । निक्षेपो हि शब्देषु क्रियते ।
 अस्तवच्छब्दान विवृण्वन्तिः—

नामाख्यातोपसर्गनिपातभेदाच्चतुर्विधाः शब्दाः प्रोक्ताः । घटः
 इत्यादयः शब्दाः नामशब्दाः । गच्छतीत्यादयः आख्यातशब्दाः
 (क्रियाशब्दाः) प्रादयश्चोपसर्गशब्दाः एवमादयश्च निपाताः । *

एतेषु चतुर्विधेषु शब्देषु निक्षेपक्रियया केवलं नामशब्दानां
 प्रस्तारो भवति । अन्येषां शब्दानां पदार्थाऽवाचकत्वान्न तत्र निक्षेपस्य
 विधानं संभवेत् । तथा चोक्तं— निक्षेपविधिना नामशब्दार्थः
 प्रस्तूयते । नामशब्दानां न्यूनान्यूनं चत्वारोऽर्थाः अवश्यमेव भवन्तीति
 निक्षेपविधिना ज्ञायते । कोशासेषामितरेऽर्था भवन्तु मा वा

* केचिज्जातिशब्दक्रियाशब्दगुणशब्दयदृच्छाशब्दभेदेन शब्दानां
 चातुर्विध्यं प्रतिपादयन्ति । अपरे चैतेषु द्रव्यशब्दस्मावेशेन पञ्चविधत्वमपि
 शब्दानां व्याहरन्ति । वैशेषिकास्तु एतेषु सम्बन्धशब्दानभावशब्दाश्च समा-
 वेश्य सप्तविधत्वं समथयन्ति शब्दानां । केचिद् विद्वांसः प्रकृतिप्रत्यय-
 निपातोपसर्गभेदेनाऽपि ऋण्टयत्वं वदन्ति ।

भवन्तु किन्तु चत्वारोऽर्थास्तु भवन्त्येव । अप्रस्तुतार्थमपाकर्तुं प्रस्तु-
तार्थं च व्याकर्तुं निक्षेपः फलवान् । यथा-राजा तु मम हृदये
वर्तते इत्यत्र राजज्ञानं हृदये वर्तते न तु स्वयं राजा । राज्ञो हृदये
वर्तनाऽसंभवादिति राजज्ञानरूपोऽर्थोऽत्र प्रस्तुतः । स्वयं राजपदार्थ-
स्तु अप्रस्तुतः । ततः प्रस्तुतार्थस्वीकरणाऽप्रस्तुतार्थनिराकरणार्थं
निक्षेपस्यावश्यकता ।

एष निक्षेपश्चतुर्विधः, नामस्थापनाद्रव्यभावविकल्पादिति । तत्र
लोकसंव्यवहारार्थं वस्तुनः नामकरणां नामनिक्षेपः । अस्मिन् हि
न जातिद्रव्यगुणाक्रियाणां प्रयोजकत्वं । केवलमत्रवत्तुरभिप्रायः
कारणं । महावीरादयोऽभिख्याः लोकसंव्यवहारार्थं निक्षेप्ताः न खलु
वीरत्वगुणाप्रधानाः ।

ननु यदि वीरतादिगुणापेक्षया कस्यचिन्महावीर इति नाम
क्रियेत तर्हि स नामनिक्षेपः स्याद् वा नवेति चेत्—स भावनिक्षेपः
स्यान्न तु नामनिक्षेपः । महावीरो महावीरोऽस्तीत्यत्र प्रथमं नाम
नामनिक्षेपापेक्षया, द्वितीयं तु भावनिक्षेपापेक्षया ।

कस्यचिद् वस्तुनोऽन्यवस्तुनि प्रतिष्ठां कृत्वा सोऽयमित्येष
न्यासः स्थापनान्यासः प्रोच्यते । तदतद्भावनामतः स्थापना द्विविधा ।
प्रथमा मूर्तिचित्रादौ परा चाक्षादौ । मूर्तिमति मूर्तिरहिते वा वस्तुनि
सोऽयं राजेति स्थापनाराजा प्रोच्यते ।

ननु नामनिक्षेपेऽपि नामन्यासस्तथैव स्थापनानिक्षेपेऽपि स
एवेति कोऽनयोर्भेद इति चेदुच्यतेः—

नामनिक्षेपे हि नादरानुग्रहाकाङ्क्षा, स्थापनानिक्षेपे तु सा भवे-
देव । न खलु महावीरनामवतः पुरुषस्य महावीरवदादरादि क्रियते ।
महावीरप्रतिमायास्तु महावीरवत् स्तुतिभक्तिपूजोपासनादि क्रियते
एव ।

न च केचिन्मूर्तावपि आदरानादरौ न कुर्वन्तीतिवाच्यम् ।
ये मूर्त्यादिषु स्थापनां न कुर्वन्ति तेषां तत्रादगनादगदिसंभावनैव न
विद्यते । ये तु स्थापनारोपं कुर्वन्ति तत्र तेषामादरानादरादिर्भवत्येव ।

ननु केचिन्नामधेयेऽप्यादरबुद्धिं कुर्वन्तीति कथमुच्यते स्थापना-
यामेवादगनादगदिबुद्धिर्भवतीति चेन्न ।

तदेवनामके ह्यर्थे जना अतिभक्तिवशाश्चेत् तादृशीं भक्तिं कुर्वन्ति
तर्हि स स्थापनानिक्षेप एव न तु नामनिक्षेपः ।

अथ नामवतोऽर्थस्य विद्वद्भिः स्थापना क्रियते । नाम्नो व्यव-
हारस्तु चतुर्भिर्न्यासैर्भवति । अतोऽत्र कीदृङ्नामवतोऽर्थस्य
स्थापना विधीयते इति चेदुच्यतेः—

चतुर्विधेष्वपि नामसु स्थापनां कर्तुं शक्यते । महावीरादिपूज्यानां
या मूर्त्यादौ स्थापना क्रियते सा नामनिक्षेपनिक्षिप्तनामधेयवता-
मस्ति । या च महावीरादिप्रतिमाचित्रे महावीरादेः स्थापना क्रियते
सा स्थापनानिक्षेपनिक्षिप्तनामवतामस्ति । द्रव्यनिक्षेपतो युवराजो
ऽपि राजा प्रोच्यते । अतो युवराजस्य मूर्त्यादौ राजाख्या स्थापना
द्रव्यनिक्षेपनिक्षिप्तनाम्नः स्थापना ज्ञातव्या । भावनिक्षिप्तराजस्य या
स्थापना सा भावनिक्षेपनिक्षिप्तनामवतः स्थापना प्रोच्यते ।

एषा स्थापना नित्याऽपि भवति अनित्याऽपि च । नन्दीश्वरादि-
द्वीपस्थितनित्यचैत्यादीनां स्थापना नित्या । अनित्यचित्रादीनां
चानित्येति ।

अनागतपर्यायविशिष्टं द्रव्यं हि द्रव्यनिक्षेप इत्युच्यते । एष
द्विविधः आगमद्रव्यनिक्षेपो, नो आगमद्रव्यनिक्षेपश्चेति । तत्र तद्विषयक-
प्राभृतज्ञाताऽनुपयुक्त आत्मा प्रथमः । यथा राजज्ञानविशिष्टोऽनुप-
युक्तो मनुष्य आगमद्रव्यराजा । अत्र हि विषयिणि ज्ञाने विषयस्य
ज्ञेयपदार्थस्योपचारो विधीयते । विषयविषयिभावसम्बन्धेन राजज्ञान-
मेवराजा प्रोच्यते । राजा तु मम हृदये वर्तत इत्यत्र राजज्ञानस्य हृदये
वर्तनत्वसंभवो न तु राज्ञः । तस्य तत्र वर्तनासंभवादिति पूर्वमुक्तं ।

ननु यदि ज्ञाने ज्ञेयोपचारस्तदा ज्ञाने निक्षेपत्वं भवितव्यम्,
ज्ञातुर्निक्षेपत्वं कथमिति चेन्न, यद्यपि ज्ञाने ज्ञेयोपचारेणा तज्ज्ञानं
तद्वस्तु प्रोच्यते, तथापि तज्ज्ञानं ज्ञात्राश्रयमिति ज्ञाताऽऽत्मैवाग-
मनिक्षेपो व्यवहियते ।

द्वितीयो नो आगमद्रव्यनिक्षेपस्त्रिविधः, ज्ञातृशरीरं, भावि, तद्-
व्यतिरिक्तं चेति । तत्र प्रथमेन राजज्ञातुः शरीरं राजा कथ्यते ।
ज्ञातृकाययोरेकक्षेत्रावगाहसम्बन्धत्वात् ज्ञातुः त्रिकालगोचरशरीर-
मस्य विषयः ।

कार्यस्योपादानं भावि नो आगमद्रव्यं, अनेन युवराज एव राजा
प्रतिपाद्यते । तस्य भाविराजत्वात्, राज्ञ उपादानकारणत्वाच्च । अत्र
ह्युपादानोपादेयभावस्य प्रयोजकत्वमिति ।

पदार्थस्य निमित्तकारणादीनि हि तद्व्यतिरिक्तनो आगमद्रव्य-

निक्षेपः । यथा राजदेहादयो राजेति । अनेन हि न केवलं राज-
शरीरमपितु राजमाता राजपिता तस्यान्यान्यपरिकरादीन्यपि
राजा प्रोक्तुं शक्यन्ते । अत्र हि इदमवधेयं यच्छुद्धपदार्थानां तद्
व्यतिरिक्तनिक्षेपो न भवति यथा मुक्तात्मनामिति । एवमेव नित्य-
पदार्थेषु नोऽगमद्रव्यनिक्षेपस्य भाविनामा भेदो न घटते । तेषा-
मुपादेयत्वाभावाच्च तत्रोपादनस्यावश्यकता ।

ननु स्थापनानिक्षेपाद् द्रव्यनिक्षेपस्य को भेद इति चेदयं भेदः ।
स्थापना हि भिन्नयोर्भवति । द्रव्यनिक्षेपश्चाभिन्नयोरिति । ननु
भवतामियं युक्तिर्न समीचीना यद्द्रव्यनिक्षेपोऽभिन्नयोरेव भव-
तीति । यथा देव-देवप्रतिमायोर्भिन्नत्वं तथा राजराजशरीरयोपि
भिन्नत्वमिति चेन्न—

ज्ञानज्ञेयादिसम्बन्धैर्भिन्नयोरपि वस्तुनोरभिन्नत्वोपचारेणाभिन्नत्व-
ख्यातयोर्द्रव्यनिक्षेपो भवति । न चेदृशी स्थापना । स्थापनायामभिन्न-
त्वं निक्षेपतः क्रियते । द्रव्यनिक्षेपत्वभिन्नत्वमुपचारतः पूर्वमेवास्ति ।
पूर्वत्राभिन्नताकार्यमुत्तरत्र तु सा कारणमित्यनयोर्भेदः ।

वर्तमानपर्यायसंयुक्तं द्रव्यं भावनिक्षेपः । स पूर्ववद् द्विविधः,
आगमभावनिक्षेपो नोऽगमभावनिक्षेपश्चेति । तत्र तत्प्राभृतज्ञायी
सोपयोग आत्मा प्रथमो, यथा राजाज्ञानेन संयुक्तः सोपयोगो मनुष्यो
भावागमराजा । द्वितीयस्तु तत्पर्यायात्मकं वस्तु, यथा वर्तमाने
राज्यं कुर्वन् राजा निगद्यते ।

ननु नामनिक्षेपभावनिक्षेपयोः कोभेद इति चेदुच्यते—व्यक्ति-

वाचकसंज्ञासु नामनिक्षेपो भवति । भावनिक्षेपश्च भाववाचकशब्देषु जातिवाचकशब्देषु वा भवति ।

भावनिक्षेपे ज्ञायकशरीरप्रभृतयो भेदा द्रव्यनिक्षेपवन्न भवन्तीति-
द्रव्यनिक्षेपादप्यस्य भेदोऽस्ति । अस्य केवलं वर्तमानपर्यायेणैव
संबन्धोऽस्ति ।

अथ नयनिक्षेपयोः कः सम्बन्धः । उच्यते-नयोहि ज्ञानात्मको
निक्षेपस्तु ज्ञेयात्मकः । अत एतयो विषयविषयिभावसम्बन्धोऽस्ति ।
निक्षेपोहि वाच्यवाचकसम्बन्धस्थापनायाः क्रिया । स नयस्य विषयो
नयस्तु तस्य विषयी । आद्याग्रयो निक्षेपा द्रव्यार्थिकनयविषयाः ।
अन्तिमश्च पर्यायार्थिकनयगोचरः । बालाद्यवस्थाभिन्नेऽपि मनुष्ये
नाम्नोऽविच्छेददर्शनादन्वयित्वं दृश्यते इति नामनिक्षेपो द्रव्यार्थिक-
विषयः । तथैव तीर्थकरप्रतिमादौ कालभेदेऽपि स्थापनायाः दर्शना-
दन्वयित्वमिति स्थापनानिक्षेपस्याऽपि द्रव्यार्थिकविषयत्वं युक्तिसंग-
तम् । भावनिक्षेपे तु नैतादृशमन्वयित्वं दृश्यत इति तस्य पर्याया-
र्थिकप्रमेयत्वं संगतमेवेति ।

जैनदर्शनसारेऽस्मिन् प्रमाणनयलक्षण ,

निक्षेपाः वर्णिताः सम्यक् समासात्तत्त्वसप्तकम् ।

अस्यां कृतौ मेऽस्ति न किञ्चिनापि,

यदस्ति किञ्चित्खलु तत् परेषां ।

मया कृतः केवलसंग्रहोऽत्र,

पुरातनग्रंथकृतां कृतीनाम् ॥

॥ इति ॥

JAIN DARSHANASAR



NOTES.

PAGE 1 LINE 4. सम्मति Bhagawan Mahavira. When the Tirthamkara was a child, two Charana Munis, Jayanta and Vijaya, who had philosophical doubts, paid a visit to the Lord. When they saw the Divine Child, all their doubts were cleared and they called Him, Sanmati,

PAGE 2 LINE. 2. चतुःप्राण Four kinds of life principles are Indriya (senses), Bala (strength), Ayu (duration of life) and Svasochhvasa (Respiration), These four pranas become ten when the details are taken into consideration. The senses are five viz. touch, taste, sound, smell, and sight. Strength is of three kinds viz., of mind, speech and body. The five senses, the three kinds of strength, age and respiration form the ten pranas.

PAGE 2 LINE 16. उपयोगमयत्वे Upayoga is defined as the manifestation of consciousness through Knowledge and Perception, Jnana and Darshana. It is the characteristic of Atma and not of Prakriti which is by nature nonsentient.

PAGE 3 LINE 3. अमूर्तत्वे Formlessness. The Jiva is formless since it has no colour, taste, smell and touch. It is not the resultant or the combination of earth, water, fire and air as these are devoid of consciousness, whereas a Jiva is found to be having consciousness. A child on the very day of its birth, manifests its desire for drinking its

mother's milk. This desire is due to pratyabhijnana which is again due to Smarana. Smarana is the remembrance of an object, whereas Pratyabhijnana is the recognition of an object by observing its special characteristics. The existence of the spirits such as Bhutas and Pisachas goes to establish the existence of Atma and its immortality. According to the realistic point of view, Jiva is without form, because the five kinds of colour and taste, two kinds of smell and eight kinds of touch are not present in it. But according to the ordinary point of view it has form through the bondage of karmas.

PAGE 4 LINE 1. कर्तृत्वं According to the ordinary point of view Jiva is the doer of pudgala karmas. But according to Shuddha nischaya naya (pure realistic point of view) the Jiva is the agent of pure feelings while according to ashuddha nischaya naya (impure realistic view) it is the cause of impure feelings like attachment, aversion etc.

PAGE 4 LINE 8. स्वदेह—परिमाणत्वं Jiva is coextensive with the body it occupies.

PAGE 6 LINE 4 भोक्तृत्वं According to the ordinary point of view the Jiva experiences the results of its own good or bad actions. According to the realistic point of view the Jiva has the experience of its conscious state.

PAGE 6 LINE 9 उद्भवतिस्वभावत्वं The Jiva has by its nature the tendency to go upwards. But because of its association with karmas which bind it, it has to roam about in Samsara or worldly existence. The karmic bondage is of four kinds, Prakriti, Pradesha, Sthiti and Anubh-

aga. Prakriti Bandha refers to the nature or kinds of karma binding a soul. Pradesha Bandha is the bondage of the mass of Karma. Sthiti is the duration of the bondage. Anubhaga refers to the intensity of the bondage whether mild, mediocre or intense. When the soul is rid of all bondage, it rises up to the summit of the world. Samsari Jivas are souls bound by karmas. When they die and when they have to take new births they are said to have movements in directions, excluding vidisas. They can move along the cardinal points and up and down. These are called the अनुप्रेषियां the ladder paths. Jivas are classified under two heads, Samsari and Mukta, the unliberated and the liberated.

PAGE 6 LINE 19. चतुर्दश जीवसमास Fourteen classes of jivas. Samsari Jivas are divided into two classes Sthavara and Trasa. Sthavara Jivas have only one sense viz the sense of touch. For example earth, water, fire, air and vegetables have one sense only. They are again either gross or very subtle (invisible) Each of these is again divided into two classes. Paryapta (developed) and Aparyapta (undeveloped). Trasajivas are of five kinds, those having two, three, four, five senses such as worm, ant, bee and man respectively, and those having five senses and mind. Each of those is again divided into two classes, Paryapta (developed) and Aparyapta (undeveloped). Thus we have on the whole fourteen classes of jivas or souls.

चतुर्दश मार्गस्थान Fourteen Marganasthanas or conditions in which Jivas are found. They are (1) Gati (2) Indriya (3) Kaya (4) Yoga (5) Veda (6) Kashaya (7) Jnana (8) Samyama (9) Darsana (10) Leshya (11) Bhavya (12) Samyaktva (13) Sanjni (14) Ahara.

चतुर्दश—गुणस्थान Fourteen stages of spiritual development.
They are

(1) मिथ्यात्व In the first stage, a person has no belief in the true doctrines.

(2) सासादन This is a stage of transition. A person who loses true belief and comes to entertain false doctrines, passes through this stage.

(3) मिश्र A person in this stage has true and false belief in a mixed way.

(4) असेयत सम्यग्दृष्टि A person who is in this stage has faith in the true doctrines and has control over excessive passions, but he is unable to control the moderate or slight degrees of anger etc.

(5) संयतासेयत A person who is in this stage is able to control moderate degrees of passions and succeeds in having greater self-control than those in the fourth stage.

(6) प्रमत्त—संयत A person has all possible control over self and begins to refrain from injury, falsehood, theft, lust and a desire for worldly possessions.

(7) अप्रमत्त—संयत In this stage the tendency to be attached to outer things is thoroughly overcome. There is perfect self control and spiritual strength is firmly established. Manah-paryaya-jnana (telepathic knowledge of other's mind) appears only in a person who has reached this stage.

(8) अपूर्वकारण A person in this stage may be

either on the path of annihilation or on that of pacification of Karmas.

(9) अनिवृत्तिकरण Equipped with Shukla Dhyana, a person in this stage destroys the grosser forms of desires and impulses of the soul.

(10) सूक्ष्मसांपराय In this stage, the gross and subtle desires may either be rooted out or suppressed.

(11) उपशान्त कषाय Due to the suppression of Karmas, a person in this stage gets spiritual peace.

(12) क्षीण कषाय In this stage all the passions are destroyed.

(13) सयोग केवली A person in this stage attains omniscient knowledge. But he has the activities of the mind, speech and body.

(14) अयोग केवली In this stage yoga (activity) disappears and after that the Siddha state is achieved.

PAGE 6 LINE 22 *Siddhatvam*. Siddha-hood or God-hood.

सुप्ति—Restraint of body, speech and mind. *Samiti*-Carefulness.

धर्म Observance of the ten kinds of excellent virtues.

अनुप्रेक्षा Twelve kinds of reflections.

परिहृजय Conquering the twenty-two kinds of troubles,

Charitra-Conduct.

PAGE 7 LINE 1. वाह्य तप Six kinds of external austerities. *Antaranga tapa*. Six kinds of internal austerities. *Shukla dhyana* is pure meditation on the true nature of reality.

When the eight kinds of Karmas binding a Jiva are destroyed it becomes a *Siddha* possessing eight infinite qualities. It is slightly less than the final body from which it got liberation and is eternal in its essential character. It goes up to the summit of Loka and there remains stationary. The eight kinds of karmas are 1. *Jnanavaraniya* which obscures knowledge of a Jiva, 2. *Darsanavaraniya* which obscures the perception, 3. *Mohaniya* which infatuates Jivas and makes them unable to distinguish right from wrong, 4. *Antaraya*-that produces obstacles in the way of a Jiva's action 5. *Vedaniya* which causes pain or pleasure for a soul 6. *Ayus Karma* which determines the age of a Jiva in a particular body 7 *Nama Karma* is that which determines the shape, colour etc., of the body in which a jiva is to be born, 8. *Gotra Karma* is that which brings about the birth of a jiva in a high or low social status.

PAGE 9 LINE. 12. कर्म नोकर्म Karmas and Nokarmas. Karmas have already been explained. Nokarmas are defined as karmas which help the soul to experience the result of the karmas.

PAGE 9. LINE 13. चतुर्गैति Four conditions of existence as (1) Celestial beings, (2) human beings, (3) sub-human beings and (4) hellish beings.

PAGE 9 LINE 16 धर्म शुक्ल ध्यान Dharma Dhyana or Righteous concentration, and Shukla dhyana or Pure concentration, Righteous Concentration is of four kinds:— (1) आज्ञाविचय Contemplation on the teachings of the Arhat. (2) अपायविचय Contemplation on how the universal wrong belief, knowledge and conduct of the people can be removed. (3) विपाकविचय Contemplation on the fruition of the eight kinds of karmas. (4) संस्थानविचय Contemplation on the nature and constitution of the Universe. शुक्ल ध्यान is also of four varieties. (1) पृथक्त्ववितर्कवीचार Meditation of the Self, unconsciously allowing its different attributes to replace one another. (2) एकत्ववितर्कवीचार Meditation on one aspect of the Self without changing the particular aspect. (3) सूक्ष्मक्रियाप्रतिपात्ति Deep meditation of the Self in the Sayogi Kevali Gunasthana when there is very subtle activity of the body. (4) व्युपरतक्रियानिवृत्ति: Total absorption of the Soul in itself, steady and undisturbably fixed without any motion or vibration whatsoever, in the Ayoga kevali gunasthana.

PAGE 10 LINE 1 असंयमी un-self-controlled. मंयमासंयमी Partial self—controlled. मंयमी—Self controlled.

LINE 11. पंच परमेष्ठो Five supreme beings. They are Arhat, Siddha, Acharya, Upadhyaya and Sadhu. An Arhat is that pure soul which has an auspicious body, has destroyed the four Ghati Karmas and has the four infinite qualities of knowledge, perception, happiness and power. A Siddha is one who is bereft of the bodies produced by eight kinds of karma, is the seer and knower of Loka and Aloka, has a shape like that of a human being and stays

at the summit of the universe. An Acharya is one who practises the five Acharas (kinds of conduct) and instructs his disciples to do the same. An Upadhyaya is one who is always engaged in teaching the tenets of Jainism to others and who is possessed of right faith, right knowledge and right conduct. A Sadhu is one who is always engaged in practising perfect conduct based on perfect faith and perfect knowledge and doing penances.

LINE 13. सशरीर परमात्मा Supreme Self with body. अशरीर परमात्मा Supreme Self without body.

LINE 15 वातिकर्म Karmas which destroy the natural characteristics of the soul. Tirthamkaras and other omniscient beings in the 13th and 14th stages of spiritual development (gunasthanas) are called Sasarira Paramatma. That Paramatman with body, in the 13th Gunasthana, who shows the path to the believing souls, to cross the ocean of births and deaths, is called Tirthamkara. He is also called by the names of Arhat, Jinendra and Apta.

PAGE 11. LINE 3. अशरीरपरमात्मा is Siddha.

LINE 8. पदार्थ (matter), धर्म (principle of motion) अधर्म (principle of rest), आकाश (Space), and काल (Time) These five together with Jiva or Soul form the six Dravyas or substances. That which has qualities and modes is called सत्, real substance. It has the characteristic of persistence through change. Its intrinsic qualities are always permanent, but its modifications appear उत्पाद and disappear व्यय For example a lump of gold has the intrinsic qualities of yellow colour and malleability which never change. But

the lumpness of the gold may disappear (vyaya) and take the form of a chain (utpada). This chain may be destroyed (vyaya) and made into a cup (utpada). Dravya is that which has a permanent substantiality which manifests through the changes of appearing and disappearing. Utpada (appearance). Vyaya (disappearance) and Dhrouvya (Permanency) form the three-fold nature of the real.

LINE 13. **पुद्गल** has the characteristics of colour, taste, smell and touch.

LINE 16. **शब्द** is not the quality of Akasa. Sound is a kind of matter and is perceptible to the sense of hearing. Because of its material nature it is obstructed by walls and interrupted by opposite wind.

PAGE 12. LINE 1 **पुण्य** and **पाप** Karmas are also modifications of matter.

LINE 10. **तम** (darkness), **छाया** (shade) **आतप** (sunlight) and **उद्योत** (moon-light) are also forms of matter as these are perceptible to the senses.

LINE 12. **Pudgala** is of two kinds, **स्कन्ध** and **अणु** molecules and atoms. An atom is defined as an indivisible particle of matter occupying one **pradesha** or point in space. Molecules are formed by the combination of two or more atoms.

PAGE 13. LINE 8. **धर्माधर्मसिद्धि** Existence of dharma and adharma. Dharma and Adharma are two substances forming the principles of motion and rest respectively. They are eternal, formless and existing throughout the

world-space. In the same way as water helps the movement of fish, Dharma helps the movement of moving Jivas and Pudgala. It is not moving in itself and not imparting motion to anything, but assists the movement of Jivas and Pudgala. Without Dharma dravya the movement of Jivas and Pudgala would be impossible. As shade assists the staying of travellers. Adharma assists the staying of Jivas and Pudgala. It does not stop the motion of Jivas and Pudgala, but assists them in staying still while they are in a state of rest. These two metaphysical principles of motion and rest have nothing to do with punya and papa which are purely ethical in character.

PAGE 14 LINE 16 आकाशद्रव्यम् The substance of Space. That which gives space to all Jivas, Pudgala, Dharma, Adharma and Kala and is eternal and pervasive is called Akasa or Space.

PAGE 15 LINE 2 एवभूतनय This is the last and the seventh of the Nayas. Naya is defined as a means of insight into the nature of reality from a particular point of view. According to the एवभूतनय the term must just designate the particular aspect or attitude in the object referred to.

LINE 10. Akasa is of two kinds, लोकाकाश and अलोकाकाश. Lokakasa is that in which Jiva, Pudgala, Dharma, Adharma and Kala exist. That which is beyond this Lokakasa is called Alokakasa.

LINE 15. The four non-living substances. Pudgala, Dharma, Adharma and Akasa together with Jiva form the five अस्तिकायः. An Astikaya is defined as that which

exists and has many Pradeshas like a body. Dharma, Adharma and Jiva have innumerable pradeshas, Akasa has infinite pradeshas. Pudgala has numerable, innumerable and infinite pradeshas. A pradesha is that portion of Akasa (space) which is occupied by one indivisible atom of matter.

PAGE 16 LINE 1. कालद्रव्यम् The substance of Time. It has the characteristics of वर्तना or continuity. It is the determining cause of changes in substances. It does not cause the changes but only assists the changes to be produced. Time is of two kinds, परमार्थ काल (absolute time) and व्यवहार काल (relative time). Vyavahara Kala is that which helps to produce changes in substances and which is known from modifications produced in substances. The points of time (कालाणु), like heaps of jewels, exist one by one in each pradesha of Lokakasa. These Kalanus (instants of time) do not have the qualities associated with physical objects. The time series formed by instants is mono-dimensional in the language of the Mathematicians. That is why Time is denied Kayatva by the Jaina Philosophers. Time which is so constituted by Instants is called परमार्थ काल.

PAGE 17 LINE 7. मन (mind) is of two kinds. द्रव्यमन and भावमन Dravya Mana is physical and material in character, while Bhava Mana is identical with knowledge which is the characteristic of Atma.

PAGE 18 LINE 9. आस्रवतत्त्वम् Asrava is defined as the flowing in of the karmic particles into the soul. It is of two kinds, भावास्रव and द्रव्यास्रव Bhavasrava refers to the virtuous or vicious feeling of the soul. Dravy-

asrava refers to the actual karmic particles flowing into the soul.

PAGE 19 LINE 4, बन्धतत्त्वम् That conscious state by which Karma is bound with the soul is called भाष बन्ध The interpenetration of the Pradeshas of Karma and of the soul is described as द्रव्य बन्ध

PAGE 20 LINE 7. संवरतत्त्वम् Stoppage of the influx of Karmas into the soul. Samvara is the antagonistic principle of Asrava. That modification of consciousness which is the cause of checking Asrava is surely Bhavasamvara The actual stopping of the inflow of Karmic particles is known as Dravya Samvara.

LINE 13. निर्जरातत्त्वम् The destruction of Karmas. That modification of the soul by which the karmic particles disappear after yielding their results and also the destruction of karmas by penance is called Bhava Nirjara. The actual destruction of the karmic matter is said to be Dravya Nirjara.

PAGE 20 LINE 19. मोक्षतत्त्वम् That modification of the soul which is the cause of the destruction of all the karmas is Bhava Moksha. The actual separation of the soul from all karmas is Dravya Moksha. According to Vyavahara Naya the three jewels of Right Faith, Right Knowledge and Right Conduct are the causes of Moksha. But according to Nischaya Naya, the soul itself possessing the three jewels is the cause of Moksha. The three jewels (Right Faith, Right Knowledge and Right Conduct) do not exist in any other substance excepting the soul. Therefore

the soul only is the cause of liberation. Right Faith is the belief in the Tattvas. This is a quality of the soul and when this arises, Jnana (knowledge) being free from errors surely becomes perfect.

PAGE 21, LINE 6 सम्यग्ज्ञान (Right Knowledge) is the detailed cognition of the real nature of the soul and the non-soul. and is free from Samsaya (doubt), Viparyaya (perversity) and Anadhyavasaya (indefiniteness). Samsaya consists of doubt when the mind sways between one thing and another without being able to assert the true nature of anything. e. g. doubting whether the object seen at a distance is a man or a post Viparyaya is the cognition of an object as something which is quite the contrary of its real self, e. g. thinking nacre to be silver, Anadhyavasaya is knowledge of something without any clear idea as to what it is really, e. g. touching something without knowing what it is.

PAGE 21. LINE 7. According to Vyavahara Naya Samyak Charitra consists of Vratas (Vows), Samitis (attitudes of carefulness) and Guptis (Restraints) and refrains from pursuing what is harmful. But according to Nischaya Naya the checking of external and internal actions is Samyak Charitra

LINE 10. बाह्यक्रिया external actions such as committing the five sins. Abhyantara Kriya -internal actions such as three kinds of Yoga of body, speech and mind and the four kinds of passions anger, pride, deceit, and greed.

PAGE 24 LINE 4. लक्षण, प्रमाण, नय and निक्षेप Knowledge

of the soul and the non-soul is not possible except through these four.

LINE 8. लक्षण is that which helps us to distinguish between different things. It is of two kinds. आत्मभूत-one's own inherent quality, e. g. heat is the quality of fire, consciousness is the quality of Atma, colour, taste, smell touch etc are the characteristics of matter. अनात्मभूत is the quality which is attributed to a thing for the time being, but which is not its inherent characteristic, e. g. to call a man having a stick (danda) as the stick man.

LINE 17 लक्षणाभास is defined as the fallacy of attributing to a thing a quality which is not its own. It is of three kinds, अव्याप्त अतिव्याप्त and असंभवि Avyapta is that which is not found in all the objects belonging to a species, e. g., a specific colour of a cow is not found in all the cows. Ativyapta to attribute the name of a bigger class to a smaller one, e. g. Cows are animals. But really animals include not only cows but buffaloes and several other kinds of quadrupeds. Asambhavi is to speak of a thing as having an impossible attribute, e. g. to describe a man as possessing a horn.

PAGE 27. LINE 5. सम्यग्ज्ञान-right knowledge. मिथ्याज्ञान false knowledge.

PAGE 28, LINE 13. प्रत्यक्षप्रमाण Immediate and direct apprehension of reality. परोक्षप्रमाण Mediate and indirect apprehension of reality.

LINE 17, सव्यवहारिक is knowledge which is derived through the five senses and mind for worldly purposes.

LINE 21, अवग्रह is the initial knowledge about an object after it is brought into contact with a sense organ.

PAGE 29, LINE 1 ईहा is the desire to know the particulars of the object.

LINE 2, आवाय is the definite finding of the particulars.

LINE 4, धारणा is the lasting impression which results after the object with its particulars, is definitely ascertained. This impression enables us to remember the object afterwards.

PAGE 29, LINE 15 As these four Ayagrsha etc. are due to sense perception, they are called इन्द्रियप्रत्यक्ष.

LINE 16' Mind (manas) is called अर्तन्द्रिय and knowledge through Mind is अर्तन्द्रियप्रत्यक्ष.

PAGE 30, LINE 6. पारमार्थिकप्रत्यक्ष is that which is apprehended by Atma immediately and directly. It is of two kinds सकल (perfect) and विकल (imperfect) केवलज्ञान (omniscient knowledge) comes under Sakala Pratyaksha. अवधि (the psychic knowledge which is directly acquired by the soul without the medium of the mind or the senses) and मनः पर्यय (knowledge of the ideas and thoughts of others) come under Vikala Pratyaksha.

LINE 16. सर्वद्रव्यपर्यायेषु केवलस्य The subject matter of Kevala Jnana is all the substances in all their modifications, Kevala Jnana or omniscience is knowledge unlimited as to space, time or object.

PAGE 31, LINE 22. Paroksha Pramana is of five

kinds, स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान and आगम

PAGE 32, LINE 2. स्मृति is the remembrance of an object once seen. प्रत्यभिज्ञान is identifying that object with what we have seen, read or heard about. तर्क is knowledge of the universal concomitance of any two things. अनुमान is inference. आगम is knowledge derived from one who is trustworthy.

PAGE 35, LINE 13. स्वार्थानुमान inference for one's own self परार्थानुमान—Inference for others.

PAGE 38, LINE 9. एकांत—one sided view Anekanta many sided view.

PAGE 42, LINE 13. नय are of two kinds, द्रव्यार्थिक and पार्यायार्थिक—Dravyarthika—substantive aspect. Paryayarthika, the aspect of change or modification. Of the seven Nayas, नेगम, संग्रह, व्यवहार, अजुष्य, शब्द, समभिरूढ and एवंभूत the first three come under Dravyarthika Naya and the remaining four come under Paryayarthika Naya.

PAGE 44. LINE 13. According to another classification the first four Nayas are called अर्थनय in as much as they deal with objects of knowledge and the other three are called शब्द नय as they are concerned with the terms and their meanings.

LINE 16. Each of these Nayas has a greater extent or denotation than the one which follows it, each succeeding Naya denotes lesser than the preceding one. Each of the Nayas is dependent on the one preceding it.

PAGE 45, LINE 7. The Primary Nayas are two, निश्चय and व्यवहार Nischaya is of two kinds, Shuddha Nischaya and Ashuddha Nischaya. Shuddha Nischaya Naya (Pure realistic point of view) holds the Jiva as having केवल ज्ञान etc., in its pure and unconditioned (निरुपाधि) state. Jiva as having मतिज्ञान etc., in the सोपाधि state is defined according to Ashuddha Nischaya Naya. Vyavahara is of two kinds, सद्भूत and असद्भूत. Satbhuta implies the intrinsic nature of a thing. Asatbhuta implies the importation of alien qualities into the self. Satbhuta Vyavahara is of two kinds, उपचरित and अनुपचरित. According to Upacharita Satbhuta Vyavahara, Jiva has the qualities of Mati Jnana etc. According to the Anupacharita Satbhuta Vyavahara Naya, Jiva has the characteristics of Kevala Jnana etc. There are also two kinds of Asatbhuta, Upacharita and Anupacharita. Upacharita asatbhuta Vyavahara refers to the possession of an alien thing as one's own, e. g. Devadatta's wealth. Anupacharita asatbhuta Vyavahara refers to the identification of the self with some alien thing, e. g. Jiva's body.

PAGE 45. LINE 21. स्याद्वाद—conditional predication. It does not hold one sided view. Substances are to be studied in all their manifold aspects.

PAGE 46. LINE 3. Sevenfold predication.

LINE 4. स्वभाव—one's own nature. परभाव—other's nature.

LINE 5. सत्—existence; असत्—non-existence; द्रव्य substance. पर्याय—modification. सामान्य—general. विशेष—particular. नित्य—eternal. अनित्य—non-eternal.

LINE 8. Syadvada is the seed of Jaina Agama.

LINE 12. Without the help of Syadvada it is not possible to know the Truth.

LINE 13. षड अन्धा—six blind men. This refers to the parable of six blind men who wanted to know what an elephant was like, by touching its legs, side, trunk, ears, tail and tusk.

PAGE 46, LINE 14. In the same way as the blind men who could not see the true form of the elephant, were giving their own conjectures, so also a man devoid of the eye of स्याद्वाद cannot see the true reality and will be giving his own notions.

PAGE 48, LINE 2. अधिगम (knowledge derived from tuition) is from Pramana and Naya.

LINE 5, प्रमाण सप्तभंगी is Syadvada. नय सप्तभंगी consists of the seven Nayas mentioned already.

LINE 7, Syadasti eva ghata (From some point of view the jar is).

Syannasti evaghata (From some point of view the jar is not).

Syadasti nasti cha ghata (From some point of view the jar is and is not.)

Syadavaktvya eva ghata (From some point of view the jar is indescribable).

Syadasticha avaktvya ghata (From some point of view the jar is, though indescribable.)

Syannasticha avaktvya ghata (From some point of view the jar is not though indescribable.)

Syadastinasti cha avaktvya ghata (From some point of view the jar is and is not though indescribable.)

PAGE 58, LINE 21. The basis of Jaina Ethics is अहिंसा)

PAGE 59, LINE 4. Hurting the vitalities of any being by mind, speech or body due to passions is हिंसा.

PAGE 61, LINE 2. संकल्प—intentional. संकल्पी हिंसा (intentional injury to lives) is objectionable according to Jainism. For instance, in carrying on agricultural operations, though there is himsa, it is not intentional injury to lives. The motive of the agriculturist is not to destroy any life but only to produce food.

PAGE 62, LINE 11. Some believe that it is not a sin to commit himsa for propitiating a god or goddess, for the sake of puja or for a guest. Some others believe that to kill one life instead of many lives, to destroy that being which causes the death of others, to put an end to a life which is in a very miserable condition, to send one to समाधि, to kill a being that his soul may be set free, to offer one's flesh and blood to a hungry beast are not objectionable. But they are all fallacies of Ahimsa.

PAGE 63, LINE 17. Himsa is of two kinds, संकल्पी and अमंकल्पी. Committing himsa by mind, speech or body, or inducing others to do or approving the himsa done by others is said to be संकल्पी हिंसा ।

LINE 20. असंकल्पी is of three kinds:— आरंभजन्य, उद्योगजन्य and विरोधजन्य. Himsa caused in the performance of daily household duties is called Arambhajanya. Himsa resulting from the carrying on of one's own profession is named Udyogajanya, and Himsa committed in protecting oneself from enemies is said to be Virodhajanya.

PAGE 64, LINE 6. The above four forms of himsa are in relation to laymen. In the life of a मुनि or ascetic these are not possible. A Muni regards all alike. There is no differ-

ence for him between a friend and a foe or between praise and abuse. All his actions are permeated with Ahimsa.

PAGE 66, LINE 19. सम्यग्दर्शन or right belief should be free from pride due to caste etc.

PAGE 70. LINE 3. निक्षेप is an aspect from which things are studied.

PAGE 71, LINE निक्षेप is of four kinds:- नाम स्थापना द्रव्य भाव ।

नामनिक्षेप—the mere naming of a person even though he may not possess the qualities connected by the name. e. g. naming a man Mahavira even though he may have no bravery or वीरत्व in him. स्थापना निक्षेप—Is the representation of one thing by another. It is of two kinds:—तद्भव and अतद्भव The first is the representation of a person by his statue or picture. The second is the representation by symbols or letters, e. g. X is equal to 100.

PAGE 72, LINE 18. द्रव्य निक्षेप is attributing to a person the qualities which he may possess only latter on, e. g. to call a Yuvaraja as Raja.

PAGE 73, LINE 5. It is of two kinds:—आगमद्रव्यनिक्षेप and नो आगमद्रव्यनिक्षेप Agama Dravya Nikshepa, e. g. to call a Raja as such though he may not be performing the duties of a Raja at that time.

LINE 15. No—Agama Dravya Nikshepa is of three kinds:—ज्ञातृशरीरम् भावि तदव्यतिरिक्त ।

Jnatru Sariram is to call the Raja's body as the Raja.

Bhavi is to call a person a king even though he will be a king only in the future.

Tadvyatirikta is the determining cause of the पदार्थ.

PAGE 74, LINE 16. Bhava Nikshepa Giving a thing a name to connote the attributes of its present condition. It is also of two kinds. Agama-Bhava Nikshepa, When the soul knows and is actually attentive. No Agama Bhava Nikshepa, When the actual present condition of a thing is referred to. e. g. to call the present ruler a king.

